स्व० पुण्यश्लोका माता मूर्तिदेवीकी पवित्र स्मृतिमें तत्सुपुत्र साहू शान्तिप्रसादजी द्वारा

संस्थापित

भारतीय ज्ञानपीठ मूर्तिदेवी ग्रन्थमाला

इस ग्रन्थमालाके अन्तर्गत प्राकृत, संस्कृत, अपभ्रंश, हिन्दी, कन्नड़, तमिल आदि प्राचीन भाषाओंमें उपलब्ध आगमिक, दार्शनिक, पौराणिक, साहित्यिक, ऐतिहासिक आदि विविध-विषयक जैन-साहित्यका अनुसन्धानपूर्ण सम्पादन तथा उसका मूल और यथासम्भव अनुवाद आदिके साथ प्रकाशन हो रहा है। जैन भण्डारोंकी सूचियाँ, शिलालेख-संग्रह, विशिष्ट विद्वानोंके अध्ययन-ग्रन्थ और लोकहितकारी जैन-साहित्य ग्रन्थ भी इसी ग्रन्थमालामें प्रकाशित हो रहे हैं।

०

ग्रन्थमाला सम्पादक

डॉ. हीरालाल जैन, एम. ए., डी. लिट्.

डॉ. आ. ने. उपाध्ये, एम. ए., डी. लिट्.

०

प्रकाशक

भारतीय ज्ञानपीठ

प्रधान कार्यालय : ३६२०।२१, नेताजी सुभाष मार्ग, दिल्ली–६

प्रकाशन कार्यालय : दुर्गाकुण्ड मार्ग, वाराणसी–५

मुद्रक : सन्मति मुद्रणालय, दुर्गाकुण्ड मार्ग, वाराणसी–५

०

स्थापना : फाल्गुन कृष्ण ९, वीर नि० २४७० ० विक्रम सं० २००० ० १८ फरवरी १९४४



स्व० मूर्तिदेवी, मातेश्वरी सेठ शान्तिप्रसाद जैन

भारतीय ज्ञानपीठ

JÑĀNAPĪTHA MŪRTIDEVĪ GRANTHAMĀLĀ : Prakrit Grantha No. 12

DRAVYASVABHĀVAPRAKĀŚAKA

NAYACAKRA

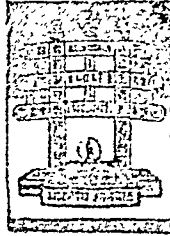
of

MĀILLA DHAVALA

[With Texts and Translations of Ālāpa-Paddhati of Devasena and Nayavivaraṇa from Tattvārthavārtika of Vidyānanda]

Edited with Hindi Translatio·
by

Siddhantacharya Pandit Kailash Chandra Shastri,
Principal of Syadvada Mahavidyalaya
Varanasi



BHĀRATĪYA JÑĀNAPĪṬHA PUBLICATION

VIRA SAMVAT 2497 : V. SAMVAT 2028 : 1971 A. D.
First Edition : Price Rs. 15/-

BHĀRATĪYA JÑĀNAPĪṬHA MŪRTIDEVĪ

JAIN GRANTHAMĀLĀ

FOUNDED BY

SĀHU SHĀNTIPRASĀD JAIN

IN MEMORY OF HIS LATE BENEVOLENT MOTHER

SHRĪ MŪRTIDEVĪ

IN THIS GRANTHAMĀLĀ CRITICALLY EDITED JAIN ĀGAMIC, PHILOSOPHICAL, PAURĀṆIC, LITERARY, HISTORICAL AND OTHER ORIGINAL TEXTS AVAILABLE IN PRĀKṚTA, SAṀSKṚTA, APABHRAṀŚA, HINDĪ, KANNAḌA, TAMIL, ETC., ARE BEING PUBLISHED IN THEIR RESPECTIVE LANGUAGES WITH THEIR TRANSLATIONS IN MODERN LANGUAGES
AND
CATALOGUES OF JAIN BHANDARAS, INSCRIPTIONS, STUDIES OF COMPETENT SCHOLARS & POPULAR JAIN LITERATURE ARE ALSO BEING PUBLISHED.

General Editors

Dr. Hiralal Jain, M. A., D. Litt.
Dr. A. N. Upadhye, M. A., D. Litt.

Published by
Bharatiya Jnanapitha
Head office : 3620/21 Netaji Subhash Marg, Delhi-6
Publication office : Durgakund Road, Varanasi-5.

Founded on Phalguna Krishna 9, Vira Sam. 2470, Vikrama Sam. 2000, 18th Feb., 1944

GENERAL EDITORIAL

Reality is a multifaced complexity, viewed in itself and with reference to time and place. Human understanding has its limitations, and its comprehension pertains only to its point of view. And human speech is not capable of putting in words, at a stretch, all that the mind might have grasped. These concepts lie at the basis of certain Jaina doctrines in the field of Pramāṇa-Śāstra or Nyāya-Śāstra, namely, Anekānta-vāda, Naya-vāda and Syādvāda. These are no more weapons of disputants but are really effective instruments of valid knowledge and its exposition within the abilities of a man.

Reality is endowed with a substratum which not only persists through time and space, but is also invested with modes which appear and disappear under varying conditions. Such a reality can be understood properly and thoroughly from different points of view (Naya). Apart from the metaphysical importance of the Anekānta-vāda, it has a psychological effect that one is made to realize that other man's point of view deserves consideration as much as one's own. In short, it breeds a tolerant outlook in a co-operative effort in securing more knowledge. Naturally the Jaina philosophers, though often misunderstood, have taken great pains to explain these instruments of knowledge. They have used them for the study of both of the fundamental principles, namely, Jīva and Ajīva and even for reconciling apparent conflicts in view-points. Substance (Dravya) is endowed with quality (Guṇa) and modes (Paryāya), and is subjected to origination (Utpāda), destruction (Vyaya) and permanence (Dhrauvya). Such a substance can be understood only by adopting various points of view and described in statements of relative validity.

Eminent authors like Samantabhadra, Siddhasena, Akalaṅka, Haribhadra, Vidyānanda, Hemacandra and others have contributed richly to the study of Anekānta-vāda, etc. in the light of contemporary thought patterns propounded in different religions and philosophical schools. Most of their works are in Sanskrit and very few of them (like the Syādvāda-mañjarī) have been presented in authentic translations into English. Many expositions of their contents are available in Hindi today.

According to the Tattvārtha-Sūtra, Pramāṇa and Naya are the means of knowledge; and on this Sūtra commentators have elaborated their theories in the light of their inherited information and contemporary controversies. Quotations in earlier works point to the existence of ancient literature on these topics; and even a text "Nayacakra", by name, appears to have existed (from the references to it by

Akalaṅka, Vādirāja and Vidyānanda), though it is difficult to say anything about its contents. There was a Nayacakra of Mallavādi, but what has come down to us is a learned commentary of Siṁhasūri-gaṇi Kṣamāśramaṇa on the basis of which Muni Śrī Jambuvijayajī has reconstructed the basic text with remarkable perseverance and ingenuity. The first volume is already published from Bhavanagar (Śrī Jaina Ātmānanda Sabhā, Bhavnagar 1966. As to earlier editions see G. O. S., No. 116, only Four Ārās, Baroda 1952, ed. by Muni Chaturavijaya and Pt. L. B. Gandhi; also Śrī Vijayalabdhisūri's ed., Chani; Pt. I, 1948; Pt. II, 1951; Pt. III, 1956 and Pt. IV, 1960). The title of the work is Dvādaśāranayacakra and deals with twelve-fold Naya, six referring to Dravyārthika and six to Paryāyārthika. This is a novel approach, rather unique in Jaina literature. Some indication of it, as Pt. Kailashchandra has suggested, is seen in one of the verses (No. 118) of the Svayambhū-Stotra of Samantabhadra. Mallavādi is assigned to *c.* the first half of the sixth century of the Vikrama Era; according to some, he is to be assigned to the fifth century of the Vikrama Era. Any way he should be later than Siddhasena Divākara. It is not unlikely that Akalaṅka and others were aware of this Nayacakra.

Among the later works dealing with Nayas, the following deserve special attention; and a good deal of information about them is presented and discussed by Pt. Kailashchandraji in his Hindi Introduction.

1) The Nayacakra of Devasena in 87 gāthās. If he is identical with the author of the Darśanasāra composed in A. D. 933 at Dhārā, this Nayacakra is to be assigned to the middle of the tenth century.

2) Devasena has composed the Ālāpapaddhati in Sanskrit on his own Nayacakra to supplement the latter with the discussion about Dravya, Guṇa and Paryāya.

The above two works together have something unique in their contents and exposition, especially in the sub-divisions of Naya. The Dravyānuyoga-tarkaṇā has many common passages with the Ālāpapaddhati.

3) Then there is the Dravya-svabhāva-prakāśaka Nayacakra. Unlike the Nayacakra of Devasena, it is not confined only to the discussion of Naya, but includes as well topics covered in the Ālāpapaddhati. That is why the simple title Nayacakra is qualified by Dravya-svabhāva-prakāśaka.

The name of the author is Māilla-dhavala (–deva). He is not known to us from any other source, nor has any other work of his come down to us so far. In the concluding gāthās, which are not well preserved and are open to different interpretations, salutation is offered to Devasena who is called Guru. He could not have been the direct pupil of Devasena, the author of Darśanasāra. It is not unlikely that he feels like calling Devasena his Guru, because the latter's Nayacakra has been his main source and guide in composing his own work; it has come down to him like a boat to take him through the stream of Nayas. He has incorporated almost all the gāthās from it (nearly 78 out of 87). It seems that Māilla-dhavala first composed this work in Dohās (possibly in Apabhraṁśa) but one Śubhaṅkara laughed at it saying that Dohā was not suitable and that it should be put in Gāthās. So he complied with his request and here is his composition. Or it may be that he had

an earlier work in Dohās before him, and he put it into Gāthās as the editor wants to suggest.

As to the age of Māilla-dhavala, he is definitely later than Devasena (c. 933 A. D.). Pt. Kailashchandraji has shown how his work contains quotations from the Dravya-saṅgraha and from the Ekatva-saptati of Padmanandi (c. 1136 A. D.) and how he is quoted by Āśādhara (known dates, A. D. 1228–43). So Māilla-dhavala may be tentatively put between c. 1136 and 1243 A. D.

Māilla-dhavala has enriched the Nayacakra by adding topics from the works of Kundakunda : that is how and why he qualifies his Nayacakra with the phrase Dravya-svabhāva-prakāśaka.

Māilla-dhavala has divided his work, consisting of 425 (in the earlier edition, 423) Gāthās, into twelve chapters which deal respectively with Guṇa, Paryāya, Dravya, Five Astikāyas, Seven Tattvas, Nine Padārthas, Pramāṇa, Naya, Nikṣepa, Samyag-darśana, Samyag-jñāna Samyak-cāritra. These topics clearly indicate that the author has begun with Nyāya topics but has veritably covered almost every aspect of Jainism incorporating the material from Kundakunda's works. Even in choosing Prākrit (Śaurasenī) for his composition he is following in the footsteps of great Ācāryas like Kundakunda, Nemicandra and Devasena. His outlook is comprehensive; and he has made his exposition authoritative by quoting from standard authors of yore.

4–5) There are available two other Nayacakra texts in Sanskrit. The first is an admixture of verse and prose. The second is also in Sanskrit verses, composed more or less following *(avirodhena)* the Gāthās [of Devasena]. But this is not just a Sanskrit rendering but contains useful matter from the Samayasāra (of Kundakunda and Amṛtacandra's exposition of the same).

The author of both these works is Bhaṭṭāraka Devasena. The second Nayacakra is composed by him for enlightening one Vyoma-paṇḍita and is qualified by adjective Śruta-bhavana-dīpa. No definite date can be assigned to him. It is quite likely that this Bhaṭṭāraka Devasena, who also expounds the topics of the Samayasāra, etc. in his work, imitated Māilla-dhavala in qualifying his work as Śruta-bhavana-dīpa.

Though these texts were published many years back (in the Manikchandra D. J. Granthamālā, 16, Bombay 1920), sufficient attention was not given to their study and translation. So the authorities of the Bhāratīya Jñānapīṭha felt that a good edition of them (based on some fresh material) with exhaustive translation and exposition in Hindi was an urgent need. These texts are difficult in some contexts and baffle one's understanding.

Pt. Kailashchandra Shastri is known for his traditional scholarship and balanced outlook. He is one of those few scholars who are at home both in Siddhānta as well as Nyāya. He is gifted with lucidity of exposition in a catching style howsoever obstruse the subject might be. It is extremely good of him that he edited these works along with his studied exposition of their contents for the Mūrtidevī Granthamālā. His introduction puts together useful information about the authors and gives an outline of the contents. His foot-notes have a special value,

because they give parallel passages from other works. Besides the Dravya-svabhāva-prakāśaka, the Ālāpa-paddhati and Naya-vivaraṇa (extracted from the Tattvārtha-śloka-vārttika of Vidyānanda) are also added along with Hindi translation, in this edition. All this material has enriched this volume as a source book on Nayas, etc. We are very thankful to Pt. Kailashchandraji for his learned labours on this work.

Words are inadequate to express our sense of gratitude to Shri Sahu Shantiprasadaji and Shrimati Ramaji Jain for their patronage extended to such publications. Indologists have unreserved praise for their generosity in bringing out many a publication in Sanskrit, Prākrit, Kannaḍa and Tamil, and thus enhancing the prestige of ancient Indian literature. Our thanks are due to Shri L. C. Jain who is helping us in various ways in the publication of the Mūrtidevī Granthamālā.

Manasa Gangotri
Mysore : 1-9-71

H. L. Jain
A. N. Upadhye

दो शब्द

द्रव्यस्वभावप्रकाशकनयचक्र, देवसेनके नयचक्र और आलापपद्धतिके साथ नयचक्रादिसंग्रहके नामसे आजसे आधी शताब्दी पहले सेठ माणिकचन्द्रग्रन्थमाला वम्बईसे प्रकाशित हुआ था। कुछ वर्ष पूर्व जब समाजमें नयोंकी चर्चाने जोर पकड़ा तो मेरा विचार उसे हिन्दीमें अनूदित करनेका हुआ क्योंकि नयोंके सम्बन्धमें स्वतन्त्र रूपसे लिखित ये ही तीन रचनाएँ मेरी दृष्टिमें थीं। तब मैंने उनकी हस्तलिखित प्रतियोंकी खोज की। हस्तलिखित प्रतियोंके लिए जयपुर (राजस्थान) के शास्त्रभण्डार जैसे समर्थ शास्त्रभण्डार दि० जैन परम्परामें विरल हैं। स्व० पं० चैनसुखदासजीकी प्रेरणासे श्री दि० जैन० अतिशयक्षेत्र श्री महावीरजीके मन्त्री स्व० सेठ रामचन्द्रजी खिन्दूका आदि सज्जनोंका ध्यान राजस्थानके जैनभण्डारोंकी सुरक्षाकी ओर गया और डॉ० कस्तूरचन्द्रजी काशलीवालने समस्त भण्डारोंकी सूचीनिर्माणके साथ ही हस्तलिखित प्रतियोंके संरक्षण, आकलन और संग्रहका कार्य कर डाला।

सन् ६३ में खानियामें चर्चाका आयोजन हुआ। उसमें मैं भी गया था। उसी समय महावीर भवनमें नयचक्रकी प्रतियोंकी खोज की। देवसेनके नयचक्रकी तो कोई प्रति नहीं मिली किन्तु माइल्लधवलके द्रव्यस्वभावप्रकाशकनयचक्रकी नयचक्रके नामसे अनेक प्रतियाँ प्राप्त हुईं। आलापपद्धतिकी भी अनेक प्रतियाँ मिलीं। वहींसे प्रति प्राप्त करके मैंने अनुवादका कार्य प्रारम्भ किया। मेरी इच्छा थी कि तीनोंका अनुवाद करूँ। किन्तु जब मैंने देवसेनके नयचक्रका मिलान माइल्लधवलके नयचक्रसे किया तो ज्ञात हुआ कि माइल्लधवलने अपने गुरु देवसेनके नयचक्रकी आधीसे अधिक गाथाओंको बिना किसी निर्देशके आत्मसात् कर लिया है। तब मैंने देवसेनके नयचक्रके अनुवादका विचार त्याग दिया और माइल्लधवलके नयचक्रका ही अनुवाद किया। इसका अभीतक हिन्दी अनुवाद नहीं हुआ था। फलतः अनुवादमें कुछ कठिनाई तो हुई ही। दो गाथाओंके अनुवादको छोड़ देना भी पड़ा क्योंकि उनका सारस्य हृदयंगम नहीं कर सका और ज्यों-त्यों करके अर्थपूर्ति करना मुझे रुचा नहीं। गुरुजनों और सहयोगियोंसे भी परामर्श किया किन्तु मेरा मन नहीं भरा। अतः उन्हें यों ही छोड़ दिया। विशेषज्ञानी उनका अर्थ कर लेनेकी कृपा करें। यदि वे मुझे भी सूचित करेंगे तो मैं उनका अनुगृहीत हूँगा। अपने अनुवादके सम्बन्धमें मैं स्वयं क्या कहूँ। उसके अच्छे-बुरेके निर्णायक तो पाठक ही हो सकते हैं। मैंने अपने ज्ञानके अनुसार शास्त्रीय मर्यादाको रखते हुए प्रत्येक गाथाके अभिप्रायको विशेषार्थके रूपमें स्पष्ट करनेका प्रयत्न किया है। प्रमाद या अज्ञानसे हुई भूलोंको पाठक सुधार कर पढ़ें। किन्तु नयोंके सम्बन्धमें स्वपक्षाभिनिवेशके कारण बड़ी मतभ्रान्तियाँ हैं। जैसे, आचार्य कुन्दकुन्द और अमृतचन्द्रजी व्यवहारनयको अभूतार्थ और हेय कहते हैं किन्तु आजके कुछ विद्वान् उसे स्वीकार नहीं करते। एक विद्वान् अनुवादकने आलापपद्धतिके अपने अनुवादमें उपचरित असद्भूतव्यवहारनयके विषयको भी यथार्थ कहा है। जो व्यवहारनयका ही नहीं, किन्तु उपचरित और असद्भूतव्यवहारनयका विषय है वह कैसे यथार्थ हो सकता है? क्योंकि घीके सम्बन्धसे मिट्टीके घड़ेको घीका घड़ा कहना यथार्थ नहीं है औपचारिक है। अतः हमारा मूलानुगामी अनुवाद भी ऐसे महाशयोंको अरुचिकर हो सकता है उसके लिए हम विवश हैं। हमें सिद्धान्तका हनन अभीष्ट नहीं है। सिद्धान्तपक्षके सामने स्वपक्षका हमारी दृष्टिमें कोई मूल्य नहीं है। स्वमताभिनिवेशकी पुष्टिके लिए शास्त्रके अर्थका अनर्थ करना या उसका अपलाप करना महान् पाप है। उससे बचनेमें ही हित है ऐसी हमारी श्रद्धा है। परिशिष्टमें हमने आलापपद्धति भी अनुवादके साथ दे दी है तथा विद्यानन्दके तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके छठे और अन्तिम सूत्रमें जो नयोंका विवेचन है जिसे किसीने

नयविवरणके नामसे संकलित किया था उसे भी हिन्दी अनुवादके साथ दे दिया है। इस तरह नयसम्बन्धी वह सब सामग्री एक साथ सुलभ कर दी गयी है।

अन्तमें हम उन सभी महानुभावोंके प्रति अपना आभार प्रकट करते हैं जिनसे हमें इस कार्यमें सहयोग मिला है। श्री दि० जैन, प्रति० महावीरजीके महावीरभवनके संचालकगण, तथा व्यवस्थापक डॉ० कस्तूरचन्द कासलीवाल, ऐ० प० स० भवन ब्यावरके व्यवस्थापक पं० हीरालालजी सिद्धान्तशास्त्री, जैनसिद्धान्तभवन आराके प्रबन्धक तथा कारंजासे प्रति भेजनेवाले पं० ब्र० माणिकचन्द्रजी चवरे, इन सभीके हम आभारी हैं। भारतीय ज्ञानपीठके मन्त्री श्री लक्ष्मीचन्द्रजी और ग्रन्थमाला सम्पादक डॉ० ए० एन० उपाध्येके भी हम आभारी हैं। डॉ० उपाध्ये प्रूफोंको बड़ी सावधानीसे देखते हैं और अशुद्धियोंपर गहरी दृष्टि रखते हैं। डॉ० गोकुलचन्द्रजी तो इस सब कार्यके माध्यम ही हैं।

श्रुतपंचमी वी० नि० सं० २४९७
श्री स्याद्वादमहाविद्यालय,
भदैनी, वाराणसी

—कैलाशचन्द्र शास्त्री

प्रस्तावना

जिससे वस्तुतत्त्वका निर्णय किया जाता है—उसे सम्यक्रूपसे जाना जाता है उसे प्रमाण कहते हैं। प्रमाणके विषयको प्रमेय कहते हैं। प्रमेयकी व्यवस्था प्रमाणाधीन है इसीसे सभी दार्शनिक प्रमाणको मान्य करते हैं। प्रत्येक दर्शनमें प्रमाणशास्त्रकी स्थिति महत्त्वपूर्ण मानी जाती है। प्रमाणशास्त्रको न्यायशास्त्र भी कहते हैं। प्रमाण स्वरूप, भेद, विषय, फल आदि उसके मुख्य चर्चनीय विषय हैं।

जैनदर्शनमें भी प्रमाणशास्त्रका अपना विशिष्ट स्थान है और अकलंकदेवको उसका प्रतिष्ठाता माना जाता है। [देखो—'जैनोंकी प्रमाणमीमांसापद्धतिका विकासक्रम' शीर्षक पं० सुखलालजीका लेख, अनेकान्त वर्ष १, पृ० २६३] किन्तु जैनदर्शन अनेकान्तवादी दर्शन है। वह एक ही वस्तुमें परस्परमें विरुद्ध प्रतीत होनेवाले अस्तित्व-नास्तित्व, एकत्व-अनेकत्व, नित्यत्व-अनित्यत्व आदि धर्मोंकी सत्ता स्वीकार करता है। जो वस्तु एक दृष्टिसे अस्तिस्वरूप, एकस्वरूप और नित्यस्वरूप है वही वस्तु दूसरी दृष्टिसे नास्तिस्वरूप, अनेकान्तस्वरूप और अनित्यस्वरूप भी है। जैसे एक ही व्यक्ति एक ही समयमें पिता भी है, पुत्र भी है, भाई भी है, भतीजा भी है, मामा भी है, भानजा भी है, श्वसुर भी है, जामाता भी है। अपने पुत्रकी अपेक्षा पिता है और अपने पिताकी अपेक्षा पुत्र है। अपने भाईकी अपेक्षा भाई है और अपने पिताके भाईकी अपेक्षा भतीजा है। अपने भानजाकी अपेक्षा मामा है और अपने मामाकी अपेक्षा भानजा है। अपने जामाता की अपेक्षा श्वसुर है और अपने श्वसुरकी अपेक्षा जामाता है। इस तरह ये सब विरोधी प्रतीत होनेवाले सम्बन्ध एक ही व्यक्तिमें सम्बन्धि भेदसे रहते हैं। इसी तरह वस्तुधर्मोंकी भी व्यवस्था है। न कोई वस्तु सर्वथा सत् और न सर्वथा असत् है, न सर्वथा नित्य है और न सर्वथा अनित्य, न सर्वथा एक ही है और न सर्वथा अनेक। किन्तु सत् भी है असत् भी है, नित्य भी है अनित्य भी है, एक भी है अनेक भी है। इस तरहकी अनेकान्तात्मक या अनेक धर्मात्मक वस्तु प्रमाणका विषय है।

वस्तुके अनेक धर्मात्मक होनेपर भी ज्ञाता किसी एक धर्मकी मुख्यतासे ही वस्तुको ग्रहण करता है। जैसे व्यक्तिमें अनेक सम्बन्धोंके होते हुए भी प्रत्येक सम्बन्धी अपनी दृष्टिसे ही उसे पुकारता है। उसका पिता उसे पुत्र कहकर पुकारता है तो उसका पुत्र उसे पिता कहकर पुकारता है। किन्तु व्यक्ति न केवल पिता ही है और न केवल पुत्र ही है। यदि वह केवल पिता ही हो तो अपने पुत्रकी तरह अपने पिताका भी पिता कहलायेगा। या यदि वह केवल पुत्र ही हो तो अपने पिता की तरह अपने पुत्रका भी पुत्र कहलायेगा। यही स्थिति वस्तुके विषयमें भी जाननी चाहिए। वस्तुका वस्तुत्व दो बातोंपर कायम है। प्रत्येक वस्तु अपने स्वरूपको अपनाये हुए है और अपनेसे भिन्न अनन्त वस्तुओंके स्वरूपको नहीं अपनाये हुए है। तभी उसका वस्तुत्व कायम है। यदि ऐसा नहीं माना जायेगा तो वह वस्तु नहीं रहेगी। जैसे यदि घट अपने स्वरूपको न अपनाये तो वह गधेके सींगकी तरह अवस्तु कहलायेगा। अपने स्वरूपको अपनाकर भी यदि वह अपनेसे भिन्न पट आदि वस्तुओंके स्वरूपको भी अपनाये तो घट-पटमें कोई भेद नहीं रहेगा। अतः घट घट ही है और घट पट नहीं है इन दो बातों पर ही घटका अस्तित्व बनता है। इसे ही कहते हैं घट है भी और नहीं भी है। अपने स्वरूपसे है और अपनेसे भिन्न स्वरूपसे नहीं है। इसी तरह घट नित्य भी है और अनित्य भी है। मिट्टीसे घट बना है। घट फूटनेपर भी मिट्टी तो रहेगी ही। अतः अपने मूल कारण मिट्टी द्रव्यके नित्य होनेसे घट नित्य है और घट पर्याय तो नित्य नहीं है, घटके फूटते ही वह मिट जाती है अतः घट पर्यायकी अपेक्षा अनित्य है। इसी तरह प्रत्येक वस्तु द्रव्यरूपसे नित्य है और पर्यायरूपसे अनित्य है। इस अस्ति-नास्तिरूप

और नित्य-अनित्यरूप वस्तुको ज्ञाता किसी एक धर्मकी मुख्यतासे ग्रहण करता है। ज्ञाताकी इस दृष्टि या अभिप्रायको ही नय कहते हैं।

नय

नय प्रमाणका ही भेद है फिर भी उसे प्रमाणसे भिन्न माना गया है, क्योंकि वह प्रमाणसे गृहीत वस्तुके एकदेशको ग्रहण करता है। जैसे समुद्रका अंश न तो समुद्र ही है और न असमुद्र ही है किन्तु उसका एक अंश है, उसी तरह प्रमाणका अंश नय न प्रमाण ही है और न अप्रमाण ही है। कहा है—

'नानास्वभावेभ्यो व्यावृत्य एकस्मिन् स्वभावे वस्तु नयतीति नयः।'

जो वस्तुको नाना स्वभावोंसे हटाकर एक स्वभावमें स्थापित करता है उसे नय कहते हैं। अर्थात् अनेक गुणपर्यायात्मक द्रव्यको एक धर्मकी मुख्यतासे निश्चय करानेवाला नय है।

नयकी उपयोगिता

अन्य सभी दर्शन एकान्तवादी हैं। वे वस्तुको एक धर्मात्मक ही मानते हैं, विरुद्ध उभयधर्मात्मक नहीं मानते। इसीलिए उनमें प्रमाणके सिवाय अंशग्राहीरूपसे नयकी कोई चर्चा ही नहीं है किन्तु अनेकान्तवादी जैनदर्शनका काम नयके बिना चल नहीं सकता, क्योंकि 'णयमूलो अणेयंतो' अनेकान्तका मूल नय है। नयका विषय एकान्त है। इसलिए नयको एकान्त भी कहते हैं। और एकान्तोंके समूहका नाम अनेकान्त है। अतः एकान्तके बिना अनेकान्त सम्भव नहीं है। अतः जो वस्तु प्रमाणकी दृष्टिमें अनेकान्तरूप है, वही वस्तु नयकी दृष्टिमें एकान्तस्वरूप है। यदि एकान्त न हो तो जैसे एकके बिना अनेक नहीं, वैसे ही एकान्तके बिना अनेकान्त नहीं। अतः जब सभी अनेकान्तरूप हैं तो अनेकान्त एकान्तरूप कैसे हो सकता है। अनेकान्तमें अनेकान्तको घटित करते हुए समन्तभद्रने कहा है—

अनेकान्तोऽप्यनेकान्तः प्रमाणनयसाधनः।
अनेकान्तः प्रमाणात्ते तदेकान्तोऽर्पितान्नयात्॥

—बृ० स्वयंभू० १०३ श्लो०।

प्रमाण और नयके द्वारा अनेकान्त भी अनेकान्तरूप है। प्रमाणकी अपेक्षा अनेकान्त है और विवक्षित नयकी अपेक्षा एकान्त है। अतः नयके बिना अनेकान्त सम्भव नहीं है।

दूसरे, वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक है। उसके द्रव्यांशको जाननेवाला द्रव्यार्थिकनय है और पर्यायांशको जाननेवाला पर्यायार्थिकनय है। इस तरह मूलनय दो ही हैं। इन्हें ही अध्यात्ममें निश्चयनय और व्यवहार-नय कहते हैं। निश्चयनय स्वाश्रित होता है। वह वस्तुके स्वाभाविकरूपको ग्रहण करता है। इसीसे उसे सत्यार्थ कहते हैं। व्यवहारनय पराश्रित होता है। परके आश्रयसे होनेवाले औपाधिक भावोंको वस्तुरूपसे ग्रहण करता है। यतः औपाधिकभाव आगन्तुक होनेसे शाश्वत नहीं है, इसीलिए व्यवहारनयको असत्यार्थ कहा जाता है। संसारीजीवकी संसारदशा व्यवहारनयका विषय है। और संसारदशामें भी जीवके शाश्वत स्वभावको ग्रहण करनेवाला निश्चयनय है। उसके अवलम्बनके बिना संसारीजीवको अपने यथार्थ स्वरूपकी प्रतीति नहीं हो सकती।

आचार्य अमृतचन्द्रजीने अपने पुरुषार्थ सिद्धयुपायके प्रारम्भमें लिखा है कि व्यवहार और निश्चयके ज्ञाता ही मुख्यकथन और उपचारकथनके द्वारा शिष्योंके दुर्निवार अज्ञानभावको दूर करनेमें समर्थ होनेसे जगत्में धर्मतीर्थका प्रवर्तन करते हैं।

इसका अभिप्राय यह है कि उपदेशदाताको व्यवहार और निश्चयका ज्ञाता अवश्य होना चाहिए। जीवोंका अनादि अज्ञान मुख्यकथन और उपचारकथनके द्वारा ही दूर हो सकता है। मुख्यकथन निश्चय-नयके अधीन है, 'क्योंकि निश्चयनय स्वाश्रित है अर्थात् द्रव्यके अस्तित्वमें जो भाव रहते हैं, उस द्रव्यमें

उन्हीं भावोंका स्थापन करना, अणुमात्र भी अन्य कल्पना न करना स्वाश्रित है। उसे ही मुख्य कथन कहते हैं। उसके ज्ञानसे शरीर आदि परद्रव्यमें एकत्वश्रद्धानरूप अज्ञान भावनाका अभाव होकर भेदविज्ञान होता है तथा समस्त परद्रव्योंसे भिन्न अपने शुद्ध चैतन्य स्वरूपका अनुभव होता है। तथा पराश्रित कथनको व्यवहार कहते हैं। किंचित् मात्र कारण पाकर अन्यद्रव्यके भावको अन्यद्रव्यमें आरोपित करना पराश्रित कहलाता है। पराश्रित कथनको उपचार कथन या गौण कथन कहते हैं। इसके जाननेसे शरीर आदिके साथ सम्बन्धरूप संसारदशाका ज्ञान होता है। उसका ज्ञान होनेसे संसारके कारण आस्रव बन्धको त्याग कर मुक्तिके कारण संवर और निर्जरामें प्रवृत्ति करता है। अज्ञानी इनको जाने बिना ही शुद्धोपयोगी होना चाहता है। अतः वह व्यवहारको छोड़ बैठता है और इस तरह पापाचरणमें पड़कर नरकादिमें दुःख उठाता है। अतः व्यवहार कथनको भी जानना आवश्यक है। इस तरह दोनों नयोंका ज्ञान होना आवश्यक है।

सिद्धान्तमें तथा अध्यात्ममें प्रवेशके लिए नयज्ञान बहुत आवश्यक है, क्योंकि दोनों नय दो आँखें हैं। और दोनों आँखोंसे देखनेपर ही सर्वावलोकन होता है। एक आँखसे देखनेपर केवल एक देशका ही अवलोकन होता है। इसीसे देवसेनने नयचक्र (गा० १०) में कहा है—जो नयरूपी दृष्टिसे विहीन हैं उन्हें वस्तुके स्वरूपका बोध नहीं हो सकता। और वस्तुके स्वरूपको जाने बिना सम्यग्दर्शन कैसे हो सकता है ?

नयविषयक साहित्य

यों तो जैन परम्परामें नयकी चर्चा साधारणतया पायी ही जाती है। किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि तत्त्वार्थसूत्रके प्रारम्भमें 'प्रमाणनयैरधिगमः' सूत्रकी रचनाके पश्चात् ही जैन परम्परामें प्रमाण और नयकी विशेष रूपसे चर्चाका अवतार हुआ है। तत्त्वार्थसूत्रमें नयोंके केवल सात भेद गिनाये हैं। उसमें द्रव्यार्थिक या पर्यायार्थिक भेद नहीं हैं। हाँ, तत्त्वार्थसूत्रके व्याख्याग्रन्थ उमास्वातिभाष्य और सर्वार्थसिद्धिमें उनकी चर्चा है तथा नय और उसके भेदोंके लक्षण दिये हैं।

आचार्य कुन्दकुन्दने द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक तथा निश्चय और व्यवहारनयसे वस्तुस्वरूपका विवेचन अवश्य किया है, किन्तु उनके स्वरूपके सम्बन्धमें विशेष कुछ नहीं कहा है। हाँ, व्यवहारनयको अभूतार्थ और निश्चयनयको भूतार्थ अवश्य कहा है। (देखो, समयसार गा० ११)।

आचार्य समन्तभद्रने अपने आप्तमीमांसा तथा स्वयंभूस्तोत्रमें नयकी चर्चा की है तथा नयके साथ उपनयका भी निर्देश किया है (आ० मी० १०७)। तथा सापेक्ष नयोंको सम्यक् और निरपेक्ष नयोंको मिथ्या कहा है (१०८)। किन्तु नय और उपनयके भेदोंकी चर्चा नहीं की है।

आचार्य सिद्धसेनने अपने सन्मतिसूत्रमें नयोंका क्रमबद्ध कथन किया है और द्रव्यार्थिक तथा पर्यायार्थिकको मूल नय बतलाकर शेषको उन्हीं दोनोंका भेद बतलाया है तथा दोनों नयोंकी मर्यादा भी बतलायी है। उनके भेदोंका भी कथन किया है, किन्तु नैगमनयको मान्य नहीं किया। इसीसे वे षड्नयवादी कहलाते हैं।

उन्होंने कहा है—जितने वचनके मार्ग हैं, उतने ही नयवाद हैं और जितने नयवाद हैं उतने ही परसमय हैं (३।४७)। विभिन्नदर्शनोंका नयोंमें समन्वय करते हुए कहा है—सांख्यदर्शन द्रव्यास्तिकका वक्तव्य है, बौद्धदर्शन परिशुद्ध पर्यायनयका विकल्प है। यद्यपि वैशेषिकदर्शनमें दोनों नयोंसे प्ररूपणा है फिर भी वह मिथ्या है, क्योंकि दोनों नय परस्परमें निरपेक्ष हैं (३।४८-४९)। इस तरह उन्होंने भी निरपेक्ष नयोंको मिथ्या कहा है।

सिद्धसेनके पश्चात् जैन प्रमाणव्यवस्थाके व्यवस्थापक अकलंकदेवने लघीयस्त्रय प्रकरणमें नय प्रवेशके अन्तर्गत तथा सिद्धिविनिश्चयके अन्तर्गत अर्थनयसिद्धि और शब्दनयसिद्धि नामक प्रकरणोंमें नयोंके सात भेदोंके साथ उनके आभासों नैगमाभास आदिका विवेचन करते हुए इतरदर्शनोंका समावेश किया है।

किन्तु अकलंकदेवने अपने न्यायविनिश्चयके अन्तमें लिखा है—

इष्टं तत्त्वमपेक्षातो नयानां नयचक्रतः ॥३।९१॥

अर्थात् नयोंका कथन नयचक्रसे जानना। आचार्य वादिराजने अपने न्यायविनिश्चयविवरणमें इस कारिकांशका व्याख्यान करते हुए लिखा है—'नयचक्रतः तन्नामधेयचिरन्तनशास्त्रात्'। अर्थात् नयचक्र नामक प्राचीन शास्त्रसे जानना चाहिए। अकलंकदेवने अपनी अष्टशतीमें प्रमाण, नय और दुर्नयका स्वरूप बतलानेवाला एक श्लोक उद्धृत किया है। यह श्लोक आप्तमीमांसा श्लो० १०६ में प्रतिपादित लक्षणके आधारपर उद्धृत किया गया है—तथा चोक्तम्—

अर्थस्यानेकरूपस्य धीः प्रमाणं, तदंशधीः।
नयो धर्मान्तरापेक्षी दुर्णयस्तन्निराकृतिः॥

अनेकात्मक अर्थके ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। उसके एक अंशके धर्मान्तरसापेक्ष ज्ञानको नय कहते हैं। और धर्मान्तरका निराकरण करनेवाला एक अंशका ज्ञान दुर्नय है।

एक ही श्लोक द्वारा बड़े सरल और संक्षिप्त शब्दोंमें प्रमाणादिका स्वरूप बतलानेवाला यह श्लोक किस ग्रन्थका है यह अज्ञात है। किन्तु अकलंकदेवके द्वारा उद्धृत होनेसे उसकी प्राचीनता तो स्पष्ट ही है उसकी महत्ता भी स्पष्ट है। अवश्य ही यह किसी प्राचीन आचार्यकी कृति है और जिस कृतिका यह अंश है वह अवश्य ही महत्त्वपूर्ण होनी चाहिए। इसी तरह अकलंक देवसे लगभग दो शताब्दी प्राचीन आचार्य पूज्यपादने अपनी सर्वार्थसिद्धि (१।६) में एक वाक्य उद्धृत किया है—'सकलादेशः प्रमाणाधीनो विकलादेशो नयाधीनः।' यह वाक्य भी महत्त्वपूर्ण है और प्राचीनतर भी है। इससे पता चलता है कि प्रमाण और नयकी चर्चा ही प्राचीन नहीं है किन्तु उसपर ग्रन्थ रचना भी प्राचीन समयसे होती आयी है।

अकलंकदेवके पश्चात् आचार्य विद्यानन्दने अपने श्लोकवार्तिकमें प्रथम अध्यायके छठे तथा अन्तिम सूत्रकी अपनी टीकामें नय सामान्य तथा उसके भेदोंका अच्छा विवेचन किया है जो उनसे पूर्वकी रचनाओंमें उपलब्ध नहीं होता। उसके अन्तमें विद्यानन्दने भी नयोंके विशेष कथनके लिए नयचक्रसे विचार करनेकी प्रेरणा की है। यथा—

संक्षेपेण नयास्तावद् व्याख्याताः सूत्रसूचिताः।
तद्विशेषाः प्रपञ्चेन संचिन्त्या नयचक्रतः॥१०२॥

नयचक्र नामक ग्रन्थ

सन् १९२० में माणिकचन्द्र दि० जैन ग्रन्थमाला, बम्बईसे उसके सोलहवें पुष्पके रूपमें नयचक्रादि-संग्रह नामक एक संग्रहग्रन्थ प्रकाशित हुआ था। उसके प्रारम्भमें देवसेनकृत लघुनयचक्र है और उसके बाद जो ग्रन्थ है उसकी उत्थानिकामें उसका नाम द्रव्यस्वभावप्रकाशकनयचक्र दिया है। स्व० प्रेमीजीने अपने 'देवसेनका नयचक्र' शीर्षक निबन्धमें इसका उल्लेख बृहन्नयचक्र नामसे किया है क्योंकि जहाँ पहलेमें केवल ८७ गाथाएँ हैं वहाँ दूसरेमें चार सौ से भी अधिक गाथाएँ हैं। प्रेमीजीने अपने लेखमें इस आशंका को उठाया है कि क्या विद्यानन्दके द्वारा उल्लिखित नयचक्र यही है। प्रेमीजीको सम्भवतया उस समय यह ज्ञात नहीं हो सका था कि विद्यानन्दसे भी पहले अकलंकदेवने नयचक्रका निर्देश किया है। यतः उक्त नयचक्र विक्रमकी दसवीं शताब्दीके लगभग तथा उसके बादमें रचे गये हैं अतः विद्यानन्द ही नहीं, अकलंक-देवके भी द्वारा स्मृत नयचक्र नामक ग्रन्थ कोई अन्य ही होना चाहिए।

दिगम्बर परम्परामें तो नयचक्र नामके किसी अन्य प्राचीन ग्रन्थका उल्लेख नहीं मिलता, हाँ श्वेताम्बर परम्परामें आचार्य मल्लवादी रचित नयचक्र नामक ग्रन्थ था। उस ग्रन्थपर सिंहसूरिगणि क्षमाश्रमणकी अतिपाण्डित्यपूर्ण विस्तृत टीका उपलब्ध है। उसीपर-से मूलग्रन्थका उद्धार करके टीकाके साथ मुनि श्री

जम्बूविजयजीने बड़े परिश्रमसे उसका सम्पादन किया है और उसका प्रथम भाग श्री जैन आत्मानन्द सभा भावनगरसे प्रकाशित हो चुका है। किन्तु उसकी पद्धति भिन्न है। ग्रन्थका नाम है द्वादशार नयचक्र। जैसे गाड़ीके चक्कामें अर होते हैं, वैसे ही उसमें बारह अर हैं—१. विधि, २. विधिविधि, ३. विधिउभय, ४. विविनियम, ५. उभय, ६. उभयविधि, ७. उभयउभय, ८. उभयनियम, ९. नियम, १०. नियमविधि:, ११. नियमोभय और १२. नियमनियम। इनमेंसे प्रथम छह द्रव्यार्थिकके भेद हैं और शेष छह पर्यायार्थिकके भेद हैं। इनमेंसे प्रथम विधिनयका व्यवहारनयमें, दूसरे, तीसरे और चतुर्थका संग्रहनयमें, पाँचवें और छठेका नैगमनयमें, सातवेंका ऋजुसूत्रनयमें, आठवें और नवेंका शब्दनयमें, दसवेंका समभिरूढ़में और ग्यारहवें बारहवेंका एवम्भूतनयमें अन्तर्भाव किया गया है। इस प्रकारकी शैली श्वेताम्बर परम्परामें भी अन्यत्र नहीं है नयचक्रमें ही है। इस शैलीका कुछ आभास आचार्य समन्तभद्रके नीचे लिखे पद्यमें मिलता है—

विधेयं वार्यं चानुभयमुभयं मिश्रमपि तद्
विशेषैः प्रत्येकं नियमविषयैश्चापरिमितैः।
सदान्योन्यापेक्षैः सकलभुवनज्येष्ठगुरुणा
त्वया गीतं तत्त्वं बहुनयविवक्षेतरवशात्॥

—वृ० स्वयभू० ११८।

नयचक्रमें पूर्व-पूर्व नयोंके मतका खण्डन और अपने-अपने मतका पोषण करनेके लिए सभी नयवादोंको उपस्थित किया गया है। और इस तरह विधि आदि नयोंके निरूपणके बहानेसे अपने समयवर्ती मुख्य दार्शनिकोंके मतका चिन्तन किया गया है तथा एकान्तवादको त्याग कर स्याद्वादका ही आश्रय लेनेका विधान किया गया है। उसका प्रथम गाथासूत्र है—

'विधिनियमभङ्गवृत्तिव्यतिरिक्तत्वादनर्थकवचोवत्।
जैनादन्यच्छासनमनृतं भवतीति वैधर्म्यम्।'

अर्थात् जैनशासनसे भिन्न अन्यशासन उत्पाद (विधि), व्यय (भंग) और ध्रौव्य (नियम)से रहित होनेसे अनर्थक वचनोंके तुल्य हैं।

इसके रचयिताका नाम मल्लवादी है। श्वेताम्बर उल्लेखोंके अनुसार उनका समय वीर नि० सं० ८८४ अर्थात् वि० सं० ४१४ माना जाता है किन्तु सन्मतिके कर्ता सिद्धसेनका समय पं० सुखलालजीने विक्रमकी पाँचवीं शताब्दी निर्धारित किया है और मल्लवादीने सिद्धसेनके सन्मतिपर टीका लिखी थी इसका निर्देश आचार्य हरिभद्रने किया है। और जिनभद्रगणि क्षमाश्रमणने अपने विशेषावश्यक भाष्यमें सिद्धसेन और मल्लवादीके उपयोगाभेदकी चर्चा विस्तारसे की है तथा उक्त ग्रन्थ वि० सं० ६६६ में वलभीमें समाप्त हुआ था। अत: पं० सुखलालजीने[1] मल्लवादीको विक्रमकी छठी शताब्दीके पूर्वार्धमें माना है। अत: अकलंकदेवके द्वारा उनके नयचक्रका उल्लेख किया जाना सम्भव है, क्योंकि विक्रम संवत् ७०० में अकलंकका बौद्धोंके साथ शास्त्रार्थ होनेका उल्लेख[2] मिलता है।

पुरातन कालमें उसके सिवाय नयचक्र नामका कोई अन्य ग्रन्थ नहीं मिलता और उत्तर कालमें जो नयचक्र मिलते हैं, उनका उल्लेख अकलंक और विद्यानन्दके द्वारा किया जाना सम्भव नहीं है।

देवसेनका नयचक्र और आलापपद्धति

देवसेनके नयचक्रमें केवल ८७ गाथाएँ हैं। देवसेनने अपना दर्शनसार धारामें निवास करते हुए वि० सं० ९९० में रच कर समाप्त किया था। अत: यदि वही देवसेन नयचक्रके कर्ता हैं तो नयचक्र विक्रमकी

---

१. भारतीयविद्या भा०, ३, अंक ५ में 'श्री सिद्धसेन दिवाकरनां समयनो प्रश्न' लेख।
२. 'विक्रमार्क शकाब्दीय सत सप्त प्रमाजुषि। कालेऽकलंकयतिनो बौद्धैर्वादो महानभूत्'।

दसवीं शताब्दीके अन्तमें रचा गया है। अपने नयचक्रपर उन्होंने आलापपद्धतिकी भी रचना की है। दोनोंका विषय समान है। नयचक्र प्राकृत गाथाओंमें निबद्ध है और आलापपद्धति संस्कृत गद्यमें निबद्ध है। उसके प्रारम्भमें लिखा है—

'आलापपद्धतिर्वचनरचनानुक्रमेण नयचक्रस्योपरि उच्यते'। फिर प्रश्न किया गया है कि उसकी क्या आवश्यकता है? अर्थात् नयचक्रकी रचना करनेके बाद आलापपद्धतिकी रचना किस प्रयोजनसे की जाती है तो उत्तर दिया गया है—द्रव्यलक्षणकी सिद्धिके लिए और स्वभावकी सिद्धिके लिए। इन दोनोंका ही कथन नयचक्रमें नहीं है। अतः आलापपद्धतिके प्रारम्भमें द्रव्य, गुण, पर्याय और स्वभावका कथन करके नयचक्रमें प्रतिपादित नय और उपनयके भेदोंका भी कथन किया गया है। उपलब्ध साहित्यमें केवल नयको लेकर रचे जानेवाले ग्रन्थ देवसेनकृत नयचक्र और आलापपद्धति ही हैं। इनके सिवाय इस तरहके किसी अन्य ग्रन्थके इससे पूर्व रचे जानेका कोई उल्लेख भी दिगम्बर परम्परामें हमारे देखनेमें नहीं आया। इनके पश्चात् ही द्रव्यस्वभावप्रकाशक नयचक्र रचा गया है, जिसके विषयमें आगे प्रकाश डाला जायेगा।

अब प्रश्न यह होता है कि क्या देवसेनने अपने इस ग्रन्थका नाम नयचक्र मल्लवादि प्रणीत नयचक्र नामकी अनुकृतिपर रखा है? किन्तु देवसेनके नयचक्रको देखकर तो ऐसा प्रतीत नहीं होता। हाँ, अकलंक और विद्यानन्दके द्वारा उल्लिखित नयचक्र नामकी अनुकृति सम्भव है। अकलंकदेव और विद्यानन्दके सिवाय अन्य किसी दिगम्बर आचार्यने तो नयचक्रका निर्देश किया नहीं। अमृतचन्द्रने अपने पुरुषार्थसिद्धयुपायके प्रारम्भमें नयचक्र शब्दका प्रयोग करके उसे अत्यन्त तीक्ष्णधारवाला बतलाया है। अतः यहाँ नयके साथ चक्र शब्द अस्त्रपरक प्रयुक्त हुआ है। मल्लवादीने चक्केके अर्थमें चक्र शब्दका प्रयोग किया है। इसीसे जैसे गाड़ीके चक्केमें अर (डण्डे) रहते हैं वैसे ही उनके नय चक्रमें बारह अर हैं अतः अमृतचन्दके द्वारा प्रयुक्त नयचक्र भी उसका प्रतिरूप नहीं है। तब दूसरा प्रश्न होता है कि देवसेनने अपने नयचक्रमें नयके जिन भेद-प्रभेदोंका कथन किया है उनका आधार क्या है।

नयचक्र प्रतिपादित भेदोंका आधार

नयके दो मूलभेद द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक तथा उनके भेद सात नय, ये अखण्ड जैन परम्पराकी देन हैं। इनमें कोई मतभेद नहीं है, हाँ, सिद्धसेन षड् नयवादी हैं वे नैगमको पृथक्नय स्वीकार नहीं करते। किन्तु यह उनकी व्यक्तिगत मान्यता है। जैन परम्परा सात नयोंको ही स्वीकार करती है।

समन्तभद्रने अपने आप्तमीमांसा (का० १०७) में नयके साथ उपनय शब्दका भी प्रयोग किया है। अकलंकदेवने अपनी अष्टशतीमें 'संग्रहादिर्नयः तच्छाखाप्रशाखात्मोपनयः' लिखा है अर्थात् संग्रह आदि नय हैं और उसकी शाखा-प्रशाखाएँ उपनय हैं। इससे पूर्वकी कारिका १०४ की अष्टशती में उन्होंने लिखा है—

'द्रव्यार्थिक-पर्यायार्थिक-प्रविभागवशान्नैगमादयः।
शब्दार्थनया बहुविकल्पा मूलनयद्वयशुद्ध्यशुद्धिभ्यां'

इस अष्टशतीकी व्याख्या अष्टसहस्रीमें विद्यानन्दने इसके साथ 'शास्त्रान्तरे प्रोक्ता इति संबन्धः' इतना सम्बन्ध वाक्य जोड़ा है।

आचार्य विद्यानन्दने इसका अर्थ करते हुए नैगमनय के तो अनेक भेद किये हैं और अन्तमें लिखा है—

'इति मूलनयद्वयशुद्ध्यशुद्धिभ्यां बहुविकल्पा नया नयचक्रतः प्रतिपत्तव्याः।'

इस प्रकार दो मूलनयोंकी शुद्धि और अशुद्धिसे नयोंके बहुत भेद नयचक्रसे जानना चाहिए। इन भेदोंमें देवसेनके द्वारा प्रतिपादित भेद नहीं हैं। देवसेनने द्रव्यार्थिकके दस भेद, पर्यायार्थिकके छह भेदोंके

सिवाय सद्भूत, असद्भूत और उपचरितके क्रमसे दो, तीन और तीन भेद भी गिनाये हैं। ये सब भेद इससे पूर्वके साहित्यमें देखनेको नहीं मिलते।

भट्टारक देवसेनकृत अन्य नयचक्र

सन् १९४९ में पं० वर्धमान पार्श्वनाथ शास्त्री, शोलापुरने भी एक आचार्य देवसेनकृत नयचक्र प्रकाशित किया था। इसका सम्पादन कुमार श्रमण क्षुल्लक सिद्धसागरने किया है। इस संस्करणमें दो नयचक्र मुद्रित हैं। प्रथमके ऊपर छपा है देवसेन भट्टारक विरचित नयचक्र। मंगलाचरण इस प्रकार है—

श्रीवर्द्धमानमानम्य जितघातिचतुष्टयम्। वक्ष्येऽहं नयविस्तारमागमज्ञानसिद्धये॥

आगे नयकी लक्षणपरक व्युत्पत्ति देकर उसके समर्थनमें एक गाथा उद्धृत की है जो वीरसेन स्वामीकी धवला टीकाके प्रारम्भमें भी उद्धृत है—

नानास्वभावेभ्यो व्यावृत्य एकस्मिन् स्वभावे वस्तु नयतीति नयः।

उक्तं च— णयदित्ति णओ भणिदो बहुहिं गुणपज्जएहिं जं दव्वं।
परिणामखेत्तकालंतरेसु अविणट्ठसब्भावं॥

आगे नयचक्रके अनुसार गद्य और श्लोकोंमें नयके भेद-प्रभेद संस्कृतमें दिये गये हैं बीच-बीचमें 'उक्तं च' करके नयोंके लक्षण भी श्लोकरूपमें उद्धृत हैं किन्तु वे उद्धृत श्लोक किस ग्रन्थसे लिये गये हैं यह ज्ञात नहीं हो सका।

इसके पश्चात् इसी संस्करणमें दूसरा नयचक्र मुद्रित है यह प्रथमसे बड़ा है। इसका मंगलश्लोक इस प्रकार है—

श्रीवर्धमानार्कमानम्य मोहध्वान्तप्रभेदिनम्।
गाथार्थस्याविरोधेन नयचक्रं मयोच्यते॥

इसमें गाथाके अर्थके अविरुद्ध नयचक्रको कहनेकी प्रतिज्ञा की गयी है। यहाँ गाथासे आशय देवसेनकृत नयचक्रकी गाथाओंसे है उन्हींको यहाँ संस्कृत श्लोकोंमें बद्ध किया गया है। यथा—

दट्ठूण पडिबिंबं भवदि हु तं चेव एस पज्जाओ।
सज्जाइ असब्भूओ उवयरिओ णिययजाति पज्जाओ॥
प्रतिबिम्बं समालोक्य यस्य चित्रादिषु स्थितम्।
तदेव तच्च यो ब्रूयात् सद्भूतो ह्युदाहृतः॥

....

णेयं जीवमजीवं तं पिय णाणं खु तस्स विषयादो।
जो भणइ एरिसत्थं ववहारो सो असब्भूदो॥
जीवाजीवमपि ज्ञेयं ज्ञानज्ञानस्य गोचरात्।
उच्यते येन लोकेऽस्मिन् सोऽसद्भूतो निगद्यते॥

इस तरह यद्यपि नयचक्रकी गाथाओंको श्लोकबद्ध करके यह नयचक्र रचा गया है तथापि यह केवल उसका अनुवाद ही नहीं है। इसमें ऐसा भी उपयोगी विषय है जो देवसेनके गाथा नयचक्रमें नहीं है।

उक्त मंगल श्लोकके पश्चात् ही उसमें एक श्लोक इस प्रकार है—

जिनपतिमतमह्यां रत्नशैलादपापा-
दिह हि समयसाराद् बुद्धबुद्ध्या गृहीत्वा।
प्रहतघनविमोहं सुप्रमाणादि रत्नं
श्रुतभुवनसुदीपं विद्धि तद्व्यापनीयम्॥

अर्थात् जिनपतिमत (जैनमत) एक पृथ्वी है। उसमें समयसार नामक रत्नोंका पहाड़ है। उससे रत्न लेकर इस श्रुतभुवनदीप नयचक्रकी रचना की गयी है। फलतः प्रारम्भमें समयसारकी मूलभूत तीन गाथाओंको उद्धृत करके ग्रन्थकारने संस्कृत गद्यमें उनकी व्याख्या करते हुए व्यवहार नयकी अभूतार्थता और निश्चय नयकी भूतार्थतापर अच्छा प्रकाश डाला है। इसमें तीन अध्याय हैं। अध्यायोंकी अन्तिम पुष्पिकामें लिखा है—

'इति देवसेनभट्टारकविरचिते व्योमपण्डितप्रतिबोधके श्रुतभवनदीपे नयचक्रे'....

'अर्थात् इसके रचयिता भट्टारक देवसेन हैं। व्योम पण्डितके प्रतिबोधके लिए इसकी रचना की गयी है और इसका नाम श्रुतभवनदीप नयचक्र है।'

उन देवसेनसे भिन्नता बतलानेके लिए भट्टारक पद समाविष्ट किया गया है और उनके नयचक्रसे भिन्नता बतलानेके लिए श्रुतभवनदीप नयचक्र नाम रखा गया है।

भट्टारक सम्प्रदायमें देवसेन नामके तीन नाम मिलते हैं। दो देवसेन तो काष्ठासंघ माथुर गच्छमें हुए हैं। इनमेंसे प्रथम तो प्रथम अमितगतिके गुरु थे। वे तो इस श्रुतभवन दीपके रचयिता नहीं हो सकते, क्योंकि इसकी रचना देवसेनके गाथाबद्ध नयचक्रके पश्चात् ही हुई है। इस संघमें दूसरे देवसेन उद्धरसेनके शिष्य हैं। यह विक्रमकी तेरहवीं-चौदहवीं शताब्दीके लगभग हुए हैं। तीसरे देवसेन लाटवागड़ गच्छमें हुए हैं यह कुलभूषणके गुरु थे। हम नहीं कह सकते कि किस देवसेन भट्टारकने श्रुतभुवनदीप रचा है। ग्रन्थके अवलोकनसे ज्ञात होता है कि वह अपने विषयके अच्छे विद्वान् और सुलेखक थे।

द्रव्यस्वभाव प्रकाशक नयचक्र

नाम—प्रस्तुत ग्रन्थ का नाम द्रव्यस्वभाव प्रकाशक नयचक्र है। उसकी प्रारम्भिक उत्थानिकामें ग्रन्थकारने इस नामकी घोषणा की है। द्रव्यस्वभाव प्रकाशक विशेषण देवसेनके नयचक्रसे भिन्नताका सूचन करनेके लिए लगाया गया है। इसके साथ ही इसमें देवसेनके नयचक्रकी तरह केवल नयोंका ही विवेचन नहीं है किन्तु आलापपद्धति की तरह द्रव्य, गुण, स्वभाव वगैरह का भी कथन है अतः इसका यह नाम सार्थक है।

ग्रन्थकर्ता—इसके रचयिताका नाम माइल्लधवल है। ग्रन्थके अन्तमें आगत प्रशस्ति गाथा में प्रतिभेदसे नाम भेद भी मिलता है। इन्होंने अन्य भी कोई ग्रन्थ रचा था या नहीं, यह ज्ञात नहीं होता। अन्यत्रसे इस नाम के किसी ग्रन्थकार का भी उल्लेख नहीं मिलता। सम्भव है यही इनकी एक मात्र कृति हो।

रचनाकाल—यह ग्रन्थ कब और कहाँ रचा गया यह भी ज्ञात नहीं होता किन्तु प्रशस्तिके उल्लेखसे तथा ग्रन्थके अन्तःपरीक्षणसे यह स्पष्ट है कि देवसेनके नयचक्रके पश्चात् ही इसकी रचना हुई है। अतः यह विक्रमकी दसवीं शताब्दी बीतनेपर किसी समय रचा गया है। तथा पं० आशाधरने इष्टोपदेशके २२वें श्लोकके अन्तर्गत अपनी टीकामें एक गाथा उद्धृत की है जो द्रव्य० नयचक्रकी तीन सौ उनचासवीं गाथा[1] है। पं० आशाधरका सुनिश्चित समय विक्रमकी तेरहवीं शताब्दी है। उन्होंने अपने अनगारधर्मामृत-की टीका वि० सं० १३०० में समाप्त की थी। अतः विक्रम संवत् १००० से १३०० के मध्यमें किसी समय माइल्लधवलने अपना नयचक्र रचा है।

उसमें अनेक गाथाएँ तथा श्लोक भी उद्धृत हैं, किन्तु उनके स्थलोंका पता ज्ञात नहीं होता कि उन्हें कहाँसे उद्धृत किया गया है। 'अणुगुरुदेहपमाणो' आदि एक गाथा द्रव्यसंग्रहसे उद्धृत है। यह गाथा

---

१. 'गहियं तं सुअणाणा पच्छा संवेयणेण भाविज्जा। जो ण हु सुयमवलंबइ सो मुज्झई अप्पसब्भावे ॥'

देवसेनके नयचक्रमें भी पायो जाती है। इसकी स्थितिका ठीक परिचय तो देवसेनके नयचक्रकी हस्त-लिखित प्रतियोंके निरीक्षणसे ही सम्भव है। किन्तु माइल्लधवलका नयचक्र अवश्य ही द्रव्यसंग्रहके पश्चात् रचा गया होना चाहिए, क्योंकि द्रव्यसंग्रहकी रचना विक्रमकी दसवीं-ग्यारहवीं शताब्दीमें हुई है। इस नयचक्रके अन्तमें आचार्य पद्मनन्दिकी एकत्व सप्ततिसे भी दो श्लोक उद्धृत किये गये हैं जो उसके १४-१५ नम्बरके पद्य हैं। यह एकत्व सप्तति पद्मनन्दि पंचविंशतिकाके अन्तर्गत है। उसका एक पद्य इस प्रकार है—

'निश्चयो दर्शनं पुंसि बोधस्तद् बोध इष्यते ।
स्थितिरत्रैव चारित्रमिति योगशिवाश्रयः ॥

इस पद्यको आचार्य पद्मप्रभने नियम सारकी टीकामें तथा जयसेनने पंचास्तिकायकी टीकामें उद्धृत किया है। अतः आचार्य पद्मनन्दि[1] इन दोनों ग्रन्थकारोंसे पहले हुए हैं। साथ ही पद्मनन्दिकी रचना-पर अमितगतिका प्रभाव है, अतः वह अमितगतिके पश्चात् हुए हैं। अमितगतिने अपने सुभाषित रत्नसन्दोह, धर्मपरीक्षा और पंचसंग्रहमें उनकी समाप्तिका काल क्रमसे वि० सं० १०५०, १०७० और १०७३ दिया है अतः पद्मनन्दि विक्रमकी ग्यारहवीं शतीके उत्तरार्धमें या उसके पश्चात् किसी समय हुए हैं। तथा एकत्व सप्ततिपर एक कन्नड़ टीका भी उपलब्ध है। यह कन्नड़[2] टीका वि० सं० ११९३ के लगभग रची गयी थी। इस टीकाके कर्ताका नाम भी पद्मनन्दि है यदि दोनों पद्मनन्दि एक ही व्यक्ति हैं तो उनका निश्चित समय ११९३ जानना चाहिए। अन्यथा वे १०७३ और ११९३ के मध्य किसी समय हुए हैं। अतः माइल्लधवलका समय विक्रमकी बारहवीं शताब्दीका उत्तरार्ध और तेरहवींका पूर्वार्ध जानना चाहिए।

गुरुदेवसेन

द्रव्य० नयचक्रके अन्तमें माइल्लधवलने नयचक्रके कर्ता देवसेन गुरुको नमस्कार किया है और उन्हें स्यात् शब्दसे युक्त सुनयके द्वारा दुर्नयरूपी दैत्यके शरीरका विदारण करनेमें श्रेष्ठ वीर कहा है। यथा—

सिय सद्दसुणय दुण्णयदणुदेह विदारणेक्कवरवीरं ।
तं देवसेणदेवं णयचक्कयरं गुरुं णमह ॥४२३॥

इससे पूर्वकी दो गाथाओंमें नयचक्रको नमस्कार करते हुए उसे श्रुतकेवली कथित आदि कहा है। इस तरह इन तीन गाथाओंकी क्रम संख्या ४२१, ४२२, ४२३ है। इनसे पूर्वकी गाथामें कहा है—

सुणिऊण दोहसत्थं सिग्घं हसिऊण सुहंकरो भणइ ।
एत्थ ण सोहइ अत्थो गाहाबंधेण तं भणइ ॥१९॥

दोहाशास्त्रको सुनते ही हँसकर शुभंकर बोला—इस रूपमें यह ग्रन्थ शोभा नहीं देता, गाथाओंमें इसकी रचना करो। इसके पश्चात् गाथा ४२१-४२३ में नयचक्र और उसके कर्ता देवसेनको नमस्कार करके पुनः लिखा है—

दव्व सहाव पयासं दोहयबंधेण आसि जं दिट्ठं ।
तं गाहाबंधेण रइयं माइल्लधवलेण ॥४२४ ॥

जो द्रव्यस्वभाव प्रकाश दोहोंमें रचा हुआ देखा गया उसे माइल्लधवलने गाथाबद्ध रचा।

गाथा ४१९ और ४२४ संबद्ध हैं उनके मध्यमें आगत तीन गाथाएँ उनमें विसंगति पैदा करती हैं। उन्हें गाथा ४२४ के बाद होना चाहिए था, किन्तु प्राप्त हस्तलिखित प्रतियोंमें यही क्रम पाया जाता है।

---

१. देखो, 'कुछ आचार्योंके कालक्रमपर विचार' शीर्षक हमारा लेख, जैनसन्देश शोधांक ७ में।
२. देखो, जीवराज ग्रन्थमाला शोलापुरसे प्रकाशित पद्म० पंचवि० की प्रस्ता०, पृ० ३५।

अब प्रश्न होता है कि दोहाशास्त्र किसका रचा हुआ था ? क्या माइल्लधवलने उसे रचा था। गाथा ४२४ से यह स्पष्ट हो जाता है कि द्रव्यस्वभाव प्रकाशक नामका कोई दोहाबद्ध ग्रन्थ था उसे माइल्लधवलने गाथाबद्ध किया है। और दोहाबद्ध द्रव्यस्वभाव प्रकाश और देवसेनके नयचक्रको आत्मसात् करके प्रकृत ग्रन्थको द्रव्यस्वभाव प्रकाशक नयचक्र नाम दिया हैं। इसको आरम्भिक उत्थानिकामें भी ग्रन्थकर्ताने अपनेको गाथाकर्ता ही कहा है ग्रन्थकर्ता नहीं कहा।

यह दोहाबद्ध द्रव्यस्वभाव प्रकाश किसने कब रचा था, इसका कोई संकेत कहीं से नहीं मिलता। इस नामके दोहाबद्ध ग्रन्थका निर्देश भी अन्यत्रसे नहीं मिलता। ऐसा प्रतीत होता है कि माइल्लधवलने उसे आत्मसात् कर लिया है।

प्रस्तुत ग्रन्थमें ४२४ के पश्चात् एक गाथा और आती है जो अन्तिम है किन्तु उस गाथाके दो रूप मिलते हैं फिर भी गाथाका पूर्वार्ध अशुद्ध होनेसे स्पष्ट नहीं होता।

गाथाके उत्तरार्धके दो पाठ पाये जाते हैं। एक पाठमें कहा है कि देवसेन योगीके प्रसादसे नयचक्र प्राप्त हुआ। दूसरे पाठमें कहा है कि देवसेनने पुनः नयचक्र रचा। गाथाके पूर्वार्धमें दुसमीरसे प्रेरित पोतकी उपमा दी है। और उसपर-से यह अभिप्राय लिया जाता है कि नयचक्र नष्ट हो गया था उसका पुनरुद्धार देवसेनने किया। किन्तु देवसेनने अपने नयचक्रमें ऐसी कोई बात नहीं कही है। तब माइल्लधवलने किस आधारसे ऐसा कहा यह ज्ञात नहीं होता।

कुछ प्रतियोंमें 'माहिल्लदेवेण' पाठ भी मिलता है। और एक प्रतिमें उसपर 'देवसेनशिष्येण' ऐसी टिप्पणी है। अतः देवसेन माइल्लधवलके गुरु हैं और यदि अन्तिम गाथाका उत्तरार्ध—

'तेसिं पाय पसाए उवलद्धं समग्गतच्चेण'

ठीक है तो देवसेनके साक्षात् शिष्य हो सकते हैं। किन्तु ऐसी स्थितिमें दर्शनसारके कर्ता देवसेन नयचक्रके कर्ता नहीं हो सकते, क्योंकि दर्शनसार वि० सं० ९९० में रचा गया है और माइल्लधवल, पद्मनन्दिपंचविंशतिकाके कर्ताके बादके हैं। दोनोंके मध्यमें लगभग दो शताब्दीका अन्तराल है।

अतः देवसेनके नामसे रचित ग्रन्थोंकी आन्तरिक छानबीनके आधारपर यह खोज आवश्यक है कि उनके कर्ता भिन्न-भिन्न हैं या एक हैं। हमें तो सब एक ही देवसेनकी कृति प्रतीत नहीं होती।

प्रस्तुत ग्रन्थका परिचय

यह हम देख चुके हैं कि माइल्लधवलने दोहाबद्ध द्रव्यस्वभाव प्रकाशको गाथाबद्ध किया है तथा देवसेनके नयचक्रको आत्मसात् किया है। दोहाबद्ध द्रव्यस्वभाव प्रकाश उपलब्ध नहीं है। अतः नहीं कह सकते कि प्रस्तुत ग्रन्थ पूर्णरूपसे उसका ऋणी है या आंशिक रूपमें। देवसेनका नयचक्र हमारे सामने है। उसकी ८७ गाथाओंमें-से आधेसे अधिक गाथाएँ ज्योंकी त्यों इस ग्रन्थमें सम्मिलित कर ली गयी हैं। मंगलगाथाको भी नहीं छोड़ा है।

फिर भी ग्रन्थमें आगत कुछ विषय ऐसे अवश्य होने चाहिए जो ग्रन्थकारकी देन कहे जा सकते हैं। क्योंकि उसने ग्रन्थके आद्य उत्थान वाक्यमें यह घोषणा की है कि कुन्दकुन्दाचार्यकृत शास्त्रोंसे सारभूत अर्थको लेकर इस ग्रन्थकी रचना करूँगा।

ऐसा प्रतीत होता है कि कुन्दकुन्दके ग्रन्थोंपर जब आचार्य अमृतचन्द्रकी टीकाओंने अध्यात्मकी त्रिवेणी प्रवाहित कर दी तो उसमें अवगाहन करके अपना और दूसरोंका ताप मिटानेके लिए अनेक ग्रन्थकार उत्सुक हो उठे। आचार्य कुन्दकुन्दके अध्यात्मने आचार्य पूज्यपादका ध्यान आकृष्ट किया था और उन्होंने समाधितन्त्र और इष्टोपदेश जैसे सुन्दर मनोहारि प्रकरण ग्रन्थ रचे थे। किन्तु उस समयसे भारतके दार्शनिक क्षेत्रमें होनेवाली उथल-पुथलने जैन दार्शनिकोंका भी ध्यान अपनी ओर आकृष्ट कर लिया था। फलतः जैन दर्शनके बड़े-बड़े ग्रन्थ रचे गये। गुप्त राजाओंका काल भारतीय दर्शनोंकी भी समृद्धिका काल था,

इस कालमें सभी क्षेत्रोंमें प्रख्यात दार्शनिक हुए और उन्होंने अपनी अमूल्य रचनाओंसे भारतीय साहित्यके भण्डारको समृद्ध किया।

दसवीं शतीमें अमृतचन्द्रकी टीकाओंकी रचना होनेपर रामसेनने तत्त्वानुशासन, नेमिचन्द्रने द्रव्यसंग्रह, अमितगति प्रथमने योगसार प्राभृत, ब्रह्मदेवने द्रव्यसंग्रह और परमात्मप्रकाशकी टीका, जयसेन और पद्मप्रभ मलधारीदेवने अपनी टीकाएँ तथा पद्मनन्दिने पद्मन० पंचविं० की रचना की। इसके पश्चात् ही माइल्ल-धवलने भी प्रस्तुत ग्रन्थ रचा और उसमें नयोंके विवेचनके साथ अध्यात्मका भी विवेचन किया।

उन्होंने अपने द्रव्यस्वभावप्रकाशको बारह अधिकारोंमें विभक्त किया है—१ गुण, २ पर्याय, ३ द्रव्य, ४ पंचास्तिकाय, ५ साततत्त्व, ६ नौ पदार्थ, ७ प्रमाण, ८ नय, ९ निक्षेप, १० सम्यग्दर्शन, ११ सम्यग्ज्ञान, और १२ सम्यक्चारित्र। इन बारह अधिकारोंमें प्रायः सभी उन आवश्यक विषयोंका समावेश हो जाता है जिनका ज्ञान आवश्यक है। गुण, पर्याय, द्रव्य तथा प्रमाणनयकी चर्चामें देवसेनके द्वारा आलाप-पद्धतिमें चर्चित सब विषय आ जाते हैं और पाठकको द्रव्यके स्वरूपके साथ गुण, पर्याय और स्वभावोंका सम्यग्ज्ञान हो जाता है। इसी तरह नयकी चर्चामें द्रव्यार्थिक, पर्यायार्थिक नयोंके आगमिक तथा अध्यात्मपरक भेद-प्रभेदोंका ज्ञान हो जाता है। साथ ही एकान्तवादमें दोष बतलाकर अनेकान्तवादकी स्थापना भी की गयी है। यह सब मुख्य प्रतिपाद्य विषय होनेसे ग्रन्थका लगभग तीन चौथाई भाग रोकता है। शेष भागमें सम्य-ग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रके व्यवहार और निश्चय स्वरूपोंका कथन प्रायः पंचास्तिकायके आश्रयसे किया गया है। इन प्रकरणोंमें कुछ ऐसी बातें भी आयी हैं जो वर्तमान चर्चाओंकी दृष्टिसे उल्लेखनीय हैं। और वीतरागभावसे उनका अध्ययन करना लाभदायक हो सकता है। आगे उनके सम्बन्धमें लिखा जायेगा।

इस तरह यह एक ऐसा ग्रन्थ है जिसमें स्वाध्यायोपयोगी प्रायः सब विषय समाविष्ट हैं। इससे पूर्वके जिन ग्रन्थोंमें द्रव्य, गुण, पर्याय तथा नयोंकी चर्चा है उसमें सप्ततत्त्व तथा रत्नत्रयकी चर्चा नहीं है और सप्ततत्त्व तथा रत्नत्रयकी चर्चा है तो नयोंकी विस्तृत चर्चा नहीं है। अतः अन्य ग्रन्थोंके होते हुए भी इस ग्रन्थकी उपयोगिता निर्विवाद है। और इसे रचकर ग्रन्थकारने कमीकी पूर्ति ही की है।

ग्रन्थमें चर्चित विषय

१. द्रव्य, गुण, पर्याय

उपलब्ध जैन साहित्यमें द्रव्य, गुण और पर्यायका तर्कपूर्ण वर्णन आचार्य कुन्दकुन्दके प्रवचनसार और पंचास्तिकायमें मिलता है। उनके पश्चात् जो कुछ इस विषयमें कहा गया है वह प्रायः उसीका विस्तार है। प्रवचनसारमें कहा है—

दव्वाणि गुणा तेसिं पज्जाया अट्ठसण्णया भणिदा।
तेसु गुणपज्जयाणं अप्पा दव्व त्ति उवदेसो ॥८७॥

सब द्रव्य, उनके गुण और पर्याय इन सबकी अर्थ संज्ञा है। अर्थात् अर्थ शब्दसे इन सबका ग्रहण होता है। उनमेंसे गुण, पर्यायोंकी आत्मा द्रव्य है, ऐसा जिनोपदेश है।

आगे कहा है—

अत्थो खलु दव्वमओ दव्वाणि गुणप्पगाणि भणिदाणि।
तेहिं पुणो पज्जाया पज्जयमूढा हि परसमया ॥

अर्थ द्रव्यमय है और द्रव्य गुणमय है। उनमें पर्याय होती हैं। यहाँ अर्थ द्रव्यमय और द्रव्योंको गुणमय कहनेसे उनके अभेद या ऐक्यको सूचित किया है। अन्य दार्शनिक द्रव्य और गुणको पृथक् पदार्थ मानते हैं और उनका सम्बन्ध मानते हैं। जैसे द्रव्य स्वयं सत् नहीं है किन्तु सत्ताके सम्बन्धसे सत् है।

किन्तु जैनोंका कहना है कि यदि द्रव्य स्वरूपसे सत् नहीं है तो या तो वह असत् है या सत्तासे भिन्न है। यदि वह असत् है तो उसका अभाव हो जायेगा। यदि वह सत्तासे पृथक् है तो सत्ताके बिना भी रहनेसे सत्ताका ही अभाव कर देगा। इसलिए द्रव्य स्वयं सत् है क्योंकि भाव (सत्ता) और भाववान् (द्रव्य) में अभेद होते हुए भी अन्यपना है। जैनदर्शनके अनुसार जिनके प्रदेश भिन्न होते हैं वे ही वस्तुतः भिन्न होते हैं। किन्तु सत्ता और द्रव्यके प्रदेश भिन्न नहीं हैं। गुण और गुणीमें प्रदेशभेद नहीं है। जैसे शुक्लगुणके और वस्त्रके प्रदेश भिन्न नहीं हैं वैसे ही जो प्रदेश सत्तागुणके हैं वही प्रदेश द्रव्यके हैं। अतः दोनोंमें प्रदेशभेद तो नहीं है फिर भी अन्यत्व है। अन्यत्वका लक्षण है अतद्भाव अर्थात् तद्भावका अभाव। गुण और गुणीमें तद्भावका अभाव है। इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—शुक्लगुण केवल एक चक्षु इन्द्रियका ही विषय है शेष सब इन्द्रियोंका विषय नहीं है किन्तु वस्त्र सब इन्द्रियोंका विषय है अतः दोनोंमें तद्भावका अभाव है क्योंकि एक इन्द्रियका विषय शुक्लगुण सब इन्द्रियोंके विषय वस्त्ररूप नहीं हो सकता और सब इन्द्रियोंका विषय वस्त्र एक इन्द्रियके विषय शुक्लगुणरूप नहीं हो सकता। इसी तरह सत्ता किसी आधारसे रहती है, निर्गुण होती है, एक गुणरूप होती है, विशेषणरूप विधायक और वृत्तिस्वरूप होती है और द्रव्य किसीके आश्रयके बिना रहता है, गुणवाला और अनेक गुणोंका समुदायरूप तथा विशेष्य, विधीयमान और वृत्तिमान् होता है अतः उक्त स्वरूपा सत्ता उक्त स्वरूप द्रव्य नहीं है और द्रव्य उक्त सत्तारूप नहीं है इसलिए उन दोनोंमें तद्भावका अभाव है। इसीसे सत्ता और द्रव्यमें कथंचित् अभेद होनेपर भी सर्वथा अभेद नहीं समझ लेना चाहिए क्योंकि एकत्वका लक्षण तद्भाव है। जो तद्रूप नहीं है वह एक कैसे हो सकता है।

इसको स्पष्ट करनेके लिए एक दूसरा उदाहरण आचार्य अमृतचन्द्रने (प्रव० सा० गा० १०७ की टीकामें) दिया है—

जैसे एक मोतीकी मालाका विश्लेषण हार, धागा और मोती तीन रूपमें किया जाता है वैसे ही एक द्रव्यका विश्लेषण द्रव्य, गुण और पर्यायके रूपमें किया जाता है। जैसे एक मोतीकी मालाको शुक्लगुण, शुक्लहार, शुक्लधागा, शुक्लमोती तीनरूपमें विस्तारित किया जाता है वैसे ही एक द्रव्यका सत्तागुण सत्-द्रव्य, सत्गुण, सत्पर्याय तीनरूपसे विस्तारित किया जाता है। जैसे एक मोतीकी मालामें जो शुक्लगुण है वह न हार है, न धागा है और न मोती है तथा जो हार, धागा और मोती है वह शुक्लगुण नहीं है। इस प्रकार इनका जो परस्परमें अभाव है वही तद्भावरूप अतद्भाव है जो अन्यत्वका कारण है। इसी प्रकार एक द्रव्यमें जो सत्तागुण है वह द्रव्य नहीं है, न वह अन्य गुण है और न पर्याय है। तथा जो द्रव्य अन्य गुण और पर्याय है वह सत्तागुण नहीं है इस तरह इनका जो परस्परमें अभाव है वही तद्भावरूप अतद्भाव है जो अन्यपनेका कारण है।

सारांश यह है कि एक द्रव्यमें जो द्रव्य है वह गुण नहीं है, जो गुण है वह द्रव्य नहीं है, इस प्रकार द्रव्यका गुणरूपसे न होना और गुणका द्रव्यरूपसे न होना अतद्भाव है। इससे उनमें अन्यत्वरूप व्यवहार होता है। परन्तु द्रव्यका अभावगुण है और गुणका अभाव द्रव्य है इस प्रकारके अभावका नाम अतद्भाव नहीं है। यदि ऐसा माना जायेगा तो एक द्रव्य अनेक हो जायेगा या दोनोंका ही अभाव होगा या बौद्ध सम्मत अपोहवादका प्रसंग उपस्थित होगा। इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

जैसे चेतन द्रव्यका अभाव अचेतन द्रव्य है और अचेतन द्रव्यका अभाव चेतन द्रव्य है, इस प्रकार उनमें अनेकता है। उसी प्रकार द्रव्यका अभाव गुण और गुणका अभाव द्रव्य माननेसे द्रव्यमें भी अनेकताका प्रसंग उपस्थित होगा अर्थात् जैसे चेतन और अचेतन दो स्वतन्त्र द्रव्य हैं वैसे ही द्रव्य और गुण भी स्वतन्त्र हो जायेंगे। दूसरे दोषका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—जैसे सुवर्णका अभाव होनेपर सुवर्णत्वका अभाव हो जाता है और सुवर्णत्वका अभाव होनेपर सुवर्णका अभाव हो जाता है उसी प्रकार द्रव्यका अभाव होनेपर गुणका भी अभाव हो जायेगा और गुणका अभाव होनेपर द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा इस तरह दोनोंका

ही अभाव हो जायेगा। तीसरे दोषका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—बौद्ध मतानुसार पटाभाव मात्र ही घट है और घटाभाव मात्र ही पट है, इस प्रकार दोनों अपोहरूप हैं वस्तुसत् नहीं हैं। वैसे ही द्रव्याभाव मात्र गुण और गुणाभाव मात्र द्रव्य होगा। अतः अतद्भावका उक्त लक्षण ही मान्य है।

इस तरह द्रव्यका लक्षण सत्ता है। सत्ता गुण है और द्रव्य गुणी है। तथा गुण और गुणीमें अभेद है। जैसे सुवर्णसे उसका गुण पीलापना और कुण्डलादि पर्याय भिन्न नहीं हैं वैसे ही द्रव्यसे भिन्न गुण और पर्याय नहीं हैं। इसीसे जो गुण और पर्यायवाला है वह द्रव्य है ऐसा भी द्रव्यका लक्षण कहा है।

जैसे पुद्गल द्रव्यके विना रूप, रस आदि गुण नहीं होते और रूप, रस आदि गुणोंके विना पुद्गल द्रव्य नहीं होता। इसी तरह द्रव्यके विना गुण नहीं होते और गुणके विना द्रव्य नहीं होता। अतः द्रव्य और गुणमें कथंचित् भेद होनेपर भी दोनोंका एक ही अस्तित्व होनेसे वस्तुरूपसे अभेद है। इसी तरह जैसे दूध, दही, घी, मक्खन आदिसे रहित गोरस नहीं होता वैसे ही पर्यायसे रहित द्रव्य नहीं होता। और जैसे गोरसके विना दूध, दही, घी, मक्खन आदि नहीं होते वैसे ही द्रव्यके विना पर्याय नहीं होती। अतः द्रव्य और पर्यायमें कथंचित् भेद होनेपर भी दोनोंका अस्तित्व एक होनेसे वस्तुरूपसे दोनों अभिन्न हैं।

यही बात आचार्य समन्तभद्रने कहीं है

> द्रव्यपर्याययोरैक्यं तयोरव्यतिरेकतः।
> परिणामविशेषाच्च शक्तिमच्छक्तिभावतः ॥७१॥
> संज्ञा संख्याविशेषाच्च स्वलक्षणविशेषतः।
> प्रयोजनादिभेदाच्च तन्नानात्वं न सर्वथा ॥७२॥

द्रव्य और पर्याय एक ही वस्तु है, प्रतिभास भेद होनेपर भी अभेद होनेसे, जो प्रतिभास भेद होनेपर भी अभिन्न होता है वह एक ही वस्तु है जैसे रूपादि द्रव्य। तथा दोनोंका स्वभाव, परिणाम, संज्ञा, संख्या और प्रयोजन आदि भिन्न होनेसे दोनोंमें कथंचित् भेद है, सर्वथा नहीं। यथा—द्रव्य अनादि अनन्त तथा एक होता है, पर्याय सादि सान्त तथा अनेक होती हैं। द्रव्य शक्तिमान् है, पर्याय उसकी शक्तियाँ हैं। द्रव्यकी द्रव्य संज्ञा है, पर्यायकी पर्याय संज्ञा है। द्रव्यकी एक संख्या है पर्यायकी अनेक संख्या है। द्रव्य त्रिकालवर्ती होता है, पर्याय वर्तमानकालकी होती है। इसीसे दोनोंके लक्षण भी भिन्न हैं। द्रव्यका लक्षण[1] है—गुणपर्यायवाला। पर्यायका लक्षण[2] है 'तद्भाव'। उस-उस विशिष्ट रूपसे होनेको तद्भाव कहते हैं, उसीका नाम पर्याय है।

इस तरह द्रव्य और पर्यायमें कथंचित् भेद और कथंचित् अभेद है।

द्रव्यके तीन लक्षण कुन्दकुन्दाचार्यने कहे हैं और तीन ही लक्षण सूत्रकारने कहे हैं। यथा—

> दव्वं सल्लक्खणियं उप्पादव्वयधुवत्तसंजुत्तं।
> गुणपज्जयासयं वा जं तं भण्णंति सव्वण्हु ॥१०॥
>
> —पंचास्ति०

सद्द्रव्यलक्षणम्। उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्। गुणपर्ययवद् द्रव्यम्।

—तत्त्वार्थ० अ० ५

द्रव्यका लक्षण सत् है तथा उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यसे जो युक्त है वह द्रव्य है और गुणपर्यायका जो आश्रय है वह द्रव्य है।

---

१. गुणपर्ययवद् द्रव्यम्।—त. सू. ५।
२. तद्भावः परिणामः।—त. सू. २।

सूत्रकारने इसमें इतना परिवर्तन कर दिया कि जो सत् है वह द्रव्य और जो उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यसे युक्त है वह सत् है। इस तरह प्रकारान्तरसे द्रव्य ही सत् है और वही उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यसे युक्त है। वस्तुतः ये तीनों ही लक्षण विभिन्न रूपसे द्रव्यकी विशेषताओंको वतलाते हैं। सत् कहनेसे उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य और गुणपर्याय नियमसे गृहीत होते हैं। उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य युक्त कहनेसे सत् और गुणपर्यायवत्व गृहीत होते हैं तथा 'गुणपर्यायवत्' कहनेसे उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य और सत् गृहीत होते हैं इस तरह ये तीनों ही लक्षण परस्परमें अविनाभावी हैं। क्योंकि जो सत् है वह कथंचित् नित्य और कथंचित् अनित्य होनेसे उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यात्मक है। एक द्रव्यमें क्रमसे होनेवाली पर्यायोंकी परम्परामें पूर्व पर्यायके विनाशको व्यय कहते हैं, उत्तर पर्यायकी उत्पत्तिको उत्पाद कहते हैं और पूर्व पर्यायका विनाश तथा उत्तर पर्यायका उत्पाद होनेपर भी अपनी जातिको न छोड़नेका नाम ध्रौव्य है। गुण ध्रुव होते हैं पर्याय उत्पाद विनाशशील होती हैं अतः उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य युक्तसे गुणपर्यायवत्व सिद्ध होता है। इस तरह उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य, नित्यानित्यस्वरूप परमार्थ सत्को कहते हैं और गुणपर्यायको भी कहते हैं। क्योंकि गुणपर्यायके विना उत्पाद, विनाश, ध्रौव्य सम्भव नहीं हैं। इसी तरह गुण अन्वयी होते हैं प्रत्येक अवस्थामें द्रव्यके साथ अनुस्यूत रहते हैं और पर्याय व्यतिरेकी होती हैं प्रति समय परिवर्तनशील होती हैं अतः गुणपर्याय उत्पाद, विनाश और ध्रौव्यका सूचन करते हैं तथा नित्यानित्यस्वभाव परमार्थ सत्का अववोध कराते हैं।

आगे परस्परमें व्यंजक इन तीनों लक्षणोंके सम्बन्धमें शास्त्रीय दृष्टिसे और भी प्रकाश डाला जाता है।

सत्ता या अस्तित्व द्रव्यका स्वभाव है। वह अन्य साधनोंसे निरपेक्ष होनेसे अनादि-अनन्त है, उसका कोई कारण नहीं है, सदा एक रूपसे परिणत होनेसे वैभाविकभाव रूप नहीं है, द्रव्य भाववान् है और अस्तित्व उसका भाव है। इस अपेक्षासे द्रव्य और अस्तित्वमें भेद होनेपर भी प्रदेश भेद न होनेसे द्रव्यके साथ उसका एकत्व है, अतः वह द्रव्यका स्वभाव ही है। वह अस्तित्व जैसे भिन्न-भिन्न द्रव्योंमें भिन्न-भिन्न होता है उस तरह द्रव्य, गुण, पर्यायोंका अस्तित्व भिन्न-भिन्न नहीं है। उन सबका अस्तित्व एक ही है।

एक द्रव्यसे दूसरा द्रव्य नहीं बनता। सभी द्रव्य स्वभाव सिद्ध हैं। और चूँकि वे अनादि-अनन्त हैं अतः स्वभाव सिद्ध हैं। क्योंकि जो अनादि-अनन्त होता है उसकी उत्पत्तिके लिए साधनोंकी आवश्यकता नहीं होती। उसका मूल साधन तो उसका गुणपर्यायात्मक स्वभाव ही है उसे लिये हुए वह स्वयं सिद्ध ही है। जो द्रव्योंसे उत्पन्न होता है वह द्रव्यान्तर नहीं है, किन्तु पर्याय है क्योंकि वह अनित्य होता है। जैसे दो परमाणुओंके मेलसे द्व्यणुक बनता है या जैसे मनुष्यादि पर्याय हैं। द्रव्य तो त्रिकालस्थायी होता है वह पर्यायकी तरह उत्पन्न और नष्ट नहीं होता। इस प्रकार जैसे द्रव्य स्वभावसे ही सिद्ध है उसी प्रकार वह सत् भी स्वभावसे ही सिद्ध है। क्योंकि वह सत्तात्मक अपने स्वभावसे बना हुआ है। सत्ता द्रव्यसे भिन्न नहीं है कि उसके समवायसे द्रव्य सत् हो। सत् और सत्ता ये दोनों पृथक् सिद्ध न होनेसे भिन्न-भिन्न नहीं हैं क्योंकि दण्ड और देवदत्तकी तरह दोनों अलग-अलग दृष्टिगोचर नहीं होते। इसके सम्बन्धमें पहले लिख आये हैं कि गुण और गुणीमें अन्यपना तो है किन्तु पृथक्पना नहीं है।

तथा द्रव्य सदा अपने स्वभावमें स्थिर रहता है इसलिए वह सत् है। वह स्वभाव है ध्रौव्य, उत्पाद और व्ययकी एकतारूप परिणाम। उत्पाद व्ययके विना नहीं होता, व्यय उत्पादके विना नहीं होता, उत्पाद और व्यय ध्रौव्यके विना नहीं होते और ध्रौव्य, उत्पाद व्ययके विना नहीं होता। तथा जो उत्पाद है वही व्यय है, जो व्यय है वही उत्पाद है, जो उत्पाद और व्यय है वही ध्रौव्य है। जो ध्रौव्य है वही उत्पाद और व्यय है। इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

जो घड़ेका उत्पाद है वही मिट्टीके पिण्डका विनाश है क्योंकि भाव भावान्तर के अभावरूप से दृष्टिगोचर होता है। तथा जो मिट्टीके पिण्डका विनाश है वही घड़ेका उत्पाद है क्योंकि अभाव भावान्तरके भावरूपसे दृष्टिगोचर होता है। और जो घड़ेका उत्पाद और पिण्डका व्यय है वही मिट्टीकी स्थिति है।

क्योंकि व्यतिरेक द्वारा ही अन्वयका प्रकाशन होता है। जो मिट्टीकी स्थिति है वही घड़ेका उत्पाद और मिट्टीके पिण्डका विनाश है क्योंकि व्यतिरेक अन्वयका अतिक्रमण नहीं करता।

यदि ऐसा नहीं मानेंगे तो उत्पाद अन्य है, व्यय अन्य है और ध्रौव्य अन्य है ऐसा मानना होगा। ऐसा होनेपर घट उत्पन्न नहीं होगा क्योंकि मिट्टीके पिण्डके विनाशके साथ ही घट उत्पन्न होता है वही घटका उत्पत्ति कारण है उसके अभावमें घट कैसे उत्पन्न हो सकता है। यदि होगा तो असत्की उत्पत्ति माननी होगी। इस तरह जैसे घटकी उत्पत्ति नहीं होगी वैसे ही समस्त पदार्थोंकी उत्पत्ति नहीं होगी और यदि असत्की भी उत्पत्ति होगी तो गधे के सींग भी उत्पन्न हो जायेंगे।

इसी तरह उत्पाद और ध्रौव्यके विना केवल व्यय माननेपर मिट्टीके पिण्डका व्यय ही नहीं होगा। क्योंकि मिट्टीका पिण्ड नष्ट होनेके साथ ही घट उत्पन्न होता है। आप उसे विनाशसे भिन्न मानते हैं तो पिण्डका विनाश कैसे होगा और यदि होगा तो सत्का ही उच्छेद हो जायेगा। और ऐसा होनेपर चैतन्य आदिका भी सर्वथा विनाश हो जायेगा।

तथा उत्पाद व्ययके विना केवल ध्रौव्य माननेसे या तो मिट्टी ध्रुव नहीं होगी या क्षणिक ही नित्य हो जायेगा। अतः उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यका परस्परमें अविनाभाव है और इस लिए द्रव्य उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यात्मक है।

किन्तु द्रव्यका उत्पाद, व्यय आदि नहीं होता, पर्यायोंका होता है और पर्याएँ द्रव्यकी हैं, इसलिए यह सब द्रव्यके ही कहे जाते हैं। आशय यह है कि जैसे स्कन्ध, मूल, शाखा ये सब वृक्षाश्रित हैं, वृक्षसे भिन्न पदार्थरूप नहीं हैं उसी प्रकार पर्याएँ द्रव्याश्रित ही हैं, द्रव्यसे भिन्न पदार्थरूप नहीं हैं। तथा पर्याएँ उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य रूप हैं क्योंकि उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य अंशोंके धर्म हैं अंशीके नहीं। जैसे बीज, अंकुर और वृक्षत्व ये वृक्षके अंश हैं। बीजका नाश, अंकुरका उत्पाद, और वृक्षत्वका ध्रौव्य तीनों एक साथ होते हैं अतः नाश बीजपर आश्रित है, उत्पाद अंकुरपर, ध्रौव्य वृक्षत्वपर। नाश, उत्पाद, ध्रौव्य, बीज, अंकुर और वृक्षत्व से भिन्न पदार्थ नहीं हैं। इसी तरह बीज, अंकुर और वृक्षत्व भी वृक्षसे भिन्न पदार्थ नहीं हैं। ये सब वृक्ष ही हैं। उसी प्रकार नष्ट होता हुआ भाव, उत्पन्न होता हुआ भाव और ध्रौव्य भाव सब द्रव्यके अंश हैं। तथा नाश, उत्पाद, ध्रौव्य उन भावोंसे भिन्न पदार्थ रूप नहीं हैं। और वे भाव भी द्रव्यसे भिन्न पदार्थ नहीं हैं अतः सब एक द्रव्य ही हैं।

किन्तु यदि उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य अंशोंका न मानकर द्रव्यका ही माना जाये तो सब गड़बड़ हो जायेगा, इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—यदि द्रव्यका ही व्यय माना जाये तो सब द्रव्योंका एक ही क्षणमें विनाश हो जानेसे जगत् द्रव्यशून्य हो जायेगा। यदि द्रव्यका ही उत्पाद माना जाये तो द्रव्यमें प्रतिसमय उत्पाद होनेसे प्रत्येक उत्पाद एक अलग द्रव्य हो जायेगा और इस तरह द्रव्य अनन्त हो जायेंगे। यदि द्रव्य-का ही ध्रौव्य माना जायेगा तो क्रमसे होनेवाले भावोंका अभाव होनेसे द्रव्यका ही अभाव हो जायेगा। इसलिए उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य पर्यायके होते हैं और पर्याय द्रव्यकी होती हैं अतः ये सब एक ही द्रव्य हैं ऐसा समझना चाहिए।

शंका—जिस क्षणमें वस्तुका उत्पाद होता है, उस क्षणमें उत्पाद ही होता है विनाश और ध्रौव्य नहीं। जिस क्षणमें वस्तु ध्रुव होती है उस क्षणमें विनाश और उत्पाद नहीं। जिस क्षणमें वस्तुका व्यय होता है उस क्षणमें व्यय ही है उत्पाद और ध्रौव्य नहीं। इस प्रकार इन तीनोंमें क्षणभेद अवश्य है।

समाधान—यह सम्भव होता यदि द्रव्यका ही उत्पाद, द्रव्यका ही विनाश और द्रव्यका ही ध्रौव्य माना जाता। किन्तु ऐसा नहीं माना गया है। पर्यायोंके ही उत्पाद आदि होते हैं तब क्षणभेदका प्रश्न ही नहीं रहता। जैसे जिस क्षणमें घटका उत्पाद होता है उसी क्षण मिट्टीकी पिण्डपर्याय नष्ट होती है और मिट्टी-पना ध्रुव रहता है। इसी तरह सर्वत्र जो उत्तरपर्यायका जन्मक्षण है वही पूर्वपर्यायका नाशक्षण है और वही दोनों अवस्थामें रहनेवाले द्रव्यत्वका स्थितिक्षण है। इस तरह द्रव्यकी अन्य पर्याय उत्पन्न होती है, कोई अन्य पर्याय नष्ट होती है किन्तु द्रव्य न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है।

जैसे एक जीव मनुष्यपर्यायको छोड़कर देवपर्यायमें उत्पन्न होता है और फिर देवपर्यायको भी छोड़कर अन्य पर्यायमें उत्पन्न होता है तो क्या वह जीवपनेको छोड़ देता है ? यदि नहीं छोड़ता तो वह वही रहा। किन्तु पर्याय तो अपने ही कालमें रहती है उससे अन्यकालमें उसका अभाव हो जाता है। मनुष्य-पर्याय देवपर्यायमें नहीं है और देवपर्याय मनुष्यपर्यायमें नहीं है अर्थात् भिन्न-भिन्न हैं इसलिए उनका कर्ता जीवद्रव्य भी पर्यायकी अपेक्षासे अन्य है। सर्वथा एक ही नहीं है।

इस तरह वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक या सामान्य विशेषात्मक है। उस वस्तुके सामान्य और विशेष स्वरूपोंको जाननेके लिए दो आँखें हैं एक द्रव्यार्थिक और दूसरी पर्यायार्थिक। उनमेंसे पर्यायार्थिक चक्षुको सर्वथा बन्द करके जब मात्र खुली हुई द्रव्यार्थिक चक्षुके द्वारा देखते हैं तो नारक आदि पर्यायोंमें रहनेवाले एक जीवत्व सामान्यको देखनेवाले और विशेषोंको न देखनेवालोंको 'वह सब जीवद्रव्य है' ऐसा भासित होता है और जब द्रव्यार्थिक चक्षुको सर्वथा बन्द करके केवल खुली हुई पर्यायार्थिक चक्षुके द्वारा देखते हैं तो जीव-द्रव्यमें रहनेवाले नारक आदि पर्यायस्वरूप विशेषोंको देखनेवाले और सामान्यको न देखनेवाले जीवोंको वह जीवद्रव्य अन्य-अन्य भासित होता है क्योंकि द्रव्य उन-उन विशेषोंके समय तन्मय होनेसे उन-उन विशेषोंसे अनन्य (अभिन्न) है। और जब उन द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दोनों आँखोंको एक साथ खोलकर उनके द्वारा देखा जाता है तो नारक आदि पर्यायोंमें रहनेवाला जीवसामान्य और जीवसामान्यमें रहनेवाले नारक आदि पर्यायरूप विशेष एक ही साथ दिखाई देते हैं।

इस तरह पदार्थ द्रव्यस्वरूप है और द्रव्य गुणोंका समुदाय रूप है तथा पर्याय द्रव्यरूप भी और गुणरूप भी है। आचार्य अमृतचन्द्रजीने प्रवचनसार गाथा ९३ की टीकामें कहा है—अनेक द्रव्योंमें एकताका बोध करानेवाली पर्याय द्रव्यपर्याय है। उसके दो प्रकार हैं—समान जातीय और असमान जातीय। अनेक पुद्गल परमाणुओंके मेलसे बने घट-पट आदि समान जातीय द्रव्यपर्याय है। और जीव तथा पुद्गलके मेल-से बनी देव, मनुष्य आदि पर्याय असमान जातीय द्रव्यपर्याय है। गुणपर्यायके भी दो भेद हैं—स्वभावगुण-पर्याय और विभावगुणपर्याय। प्रत्येक द्रव्यमें अपने-अपने अगुरु लघुगुण द्वारा प्रतिसमय होनेवाली षट्स्थान-पतित हानिवृद्धिरूप अनेकताकी अनुभूति स्वभावपर्याय है। पुद्गलके रूपादि और जीवके ज्ञानादि गुणोंमें स्व और पर कारणोंसे पूर्वोत्तर अवस्थामें होनेवाले तारतम्य (हीनाधिकता) से जो अनेक अवस्थाएँ होती हैं वह विभाव गुणपर्याय है।

आचार्य कुन्दकुन्दने नियमसार गाथा १४ में पर्यायके दो भेद किये हैं स्व पर सापेक्ष और निरपेक्ष। इसकी टीकामें पद्मप्रभ मलधारीने इसे शुद्ध और अशुद्धपर्यायकी सूचना कहा है अर्थात् निरपेक्षपर्याय शुद्ध-पर्याय है इसे उन्होंने स्वभावपर्याय कहा है।

'अत्र स्वभावपर्यायः षड्द्रव्यसाधारणः अर्थपर्यायः अवाङ्मानसगोचरः अतिसूक्ष्मः आगमप्रामाण्या-दभ्युपगम्योऽपि च षड्हानिवृद्धिविकल्पयुक्तः। अनन्तभागवृद्धिः, असंख्यातभागवृद्धिः, संख्यातभागवृद्धिः, संख्यातगुणवृद्धिः, असंख्यातगुणवृद्धिः, अनन्तगुणवृद्धिः तथा हानिश्च नीयते। अशुद्धपर्यायो नरनारकादि-व्यंजनपर्याय—।'

स्वभावपर्याय छहों द्रव्योंमें साधारण है अर्थात् सभी द्रव्योंमें होती है उसीको अर्थपर्याय कहते हैं, वह वचन और मनके अगोचर है, अतिसूक्ष्म है, आगम प्रमाणसे स्वीकार करनेके योग्य है तथा छह हानि वृद्धिके भेदोंसे सहित है। वे छह हानिवृद्धि इस प्रकार हैं—अनन्तभागवृद्धि, असंख्यातभागवृद्धि, संख्यातभाग-वृद्धि, संख्यातगुणवृद्धि, असंख्यातगुणवृद्धि और अनन्तगुणवृद्धि। इसी प्रकार छह हानियाँ भी हैं।

नियमसार गाथा १५ की टीकामें मलधारीजीने स्वभावपर्यायके भी दो भेद किये हैं—कारणशुद्ध-पर्याय और कार्यशुद्धपर्याय। सहज शुद्ध निश्चयनयसे अनादि, अनन्त, अमूर्त, अतीन्द्रिय स्वभाव, शुद्ध स्वाभाविकज्ञान, स्वाभाविकदर्शन, स्वाभाविकचारित्र, स्वाभाविकवीतराग सुखरूप, स्वाभाविकअनन्तचतुष्टय-के साथ जो पंचम पारिणामिकभावकी परिणति है वह कारणशुद्धपर्याय है। और सादि, अनन्त, अमूर्त,

अतीन्द्रिय स्वभाव केवलज्ञान, केवलदर्शन, केवलसुख और केवलवीर्ययुक्त अनन्तचतुष्टयके साथ जो परमोत्कृष्ट क्षायिकभावकी शुद्धपरिणति है वह कार्य शुद्धपर्याय है। अर्थात् आत्मामें सदाकाल वर्तमान स्वाभाविक अनन्तचतुष्टययुक्त कारण शुद्धपर्यायमेंसे केवलज्ञानादि अनन्तचतुष्टययुक्त कार्य शुद्धपर्याय प्रकट होती है।

व्यंजनपर्याय स्थूल होती है, वचनगोचर और चक्षुगोचर होती है तथा चिरकाल तक रहती है यह भी स्वभाव और विभावके भेदसे दो प्रकारकी है। जीवकी मनुष्य नारकी आदि पर्याय विभावव्यंजनपर्याय है और सिद्धपर्याय स्वभावव्यंजनपर्याय है। पुद्गलकी द्व्यणुक आदिरूपपर्याय विभाव व्यंजनपर्याय है।

जैसे पर्याय स्वभाव और विभावरूप होती है वैसे ही गुण भी स्वभाव और विभावरूप होते हैं। जैसे जीवके केवलज्ञान आदि स्वभावगुण है और मतिज्ञानादि विभावगुण हैं। शुद्ध परमाणुमें जो रूपादि होते हैं वे स्वभावगुण हैं, द्व्यणुक आदि स्कन्धोंमें जो रूपादि हैं वे विभावगुण हैं। ये जीव और पुद्गलद्रव्यके विशेषगुण हैं। अस्तित्व, नास्तित्व, एकत्व, अन्यत्व, द्रव्यत्व, पर्यायवत्त्व, सर्वगतत्व, सप्रदेशत्व, अप्रदेशत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व, सक्रियत्व, निष्क्रियत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व, कर्तृत्व, अकर्तृत्व, भोक्तृत्व, अभोक्तृत्व, अगुरु-लघुत्व आदि सामान्यगुण हैं यथायोग्य सब द्रव्योंमें पाये जाते हैं।

धर्मद्रव्यका विशेषगुण गतिहेतुता है अधर्मद्रव्यका विशेषगुण स्थितिहेतुता, आकाशका विशेषगुण अवगाहहेतुता और कालद्रव्यका विशेषगुण वर्तनाहेतुता है।

इन द्रव्योंमें जीव और पुद्गलद्रव्योंका परिणमन स्वभावरूप भी होता है और विभावरूप भी होता है। शेष चार द्रव्योंमें विभावव्यंजनपर्याय नहीं होती इसलिए वे मुख्यरूपसे अपरिणामी कहे जाते हैं वैसे स्वाभाविक परिणमन तो उनमें भी होता है। जीवद्रव्यके सिवाय शेष पाँचों द्रव्य अजीव हैं। स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण जिसमें पाये जायें उसे मूर्तिक कहते हैं। इसीसे पुद्गलद्रव्य मूर्तिक है। जीवद्रव्य अनुपचरित असद्भूत व्यवहार नयसे मूर्त होनेपर भी शुद्ध निश्चयनयसे अमूर्त हैं। शेष धर्म, अधर्म, आकाश और कालद्रव्य अमूर्तिक ही हैं।

इस प्रकार द्रव्यगुण पर्यायकी चर्चा कुन्दकुन्द स्वामी आदि आचार्योंने की है उसीको आधार बनाकर प्रकृत ग्रन्थमें चर्चा की गयी है।

२. पंचास्तिकाय

छह द्रव्योंमेंसे काल द्रव्यको पृथक् कर देनेसे शेष पाँचोंको पंचास्तिकाय कहते हैं। और उनमें कालको सम्मिलित कर देनेसे छह द्रव्य कहे जाते हैं। काल द्रव्य है किन्तु अस्तिकाय नहीं है। अस्तिकाय शब्द अस्ति, और काय दो शब्दोंके मेलसे बना है। 'अस्ति' का अर्थ है 'सत्' अर्थात् ये सभी द्रव्य सत् हैं। तथा कायका अर्थ है शरीर जैसे शरीर बहुतसे पुद्गल परमाणुओंका समूह होता है वैसे ही ये द्रव्य भी बहुतसे प्रदेशवाले हैं अतः इन्हें 'काय' शब्दसे कहा है, यही बात द्रव्य संग्रहमें कही है—

संति जदो तेणेदे अत्थित्ति भणंति जिणवरा जम्हा।
काया इव बहुदेसा तम्हा काया य अत्थिकाया य ॥

चूँकि ये द्रव्य 'हैं' इसलिए जिनेन्द्रदेवने इन्हें अस्ति कहा है और शरीरकी तरह बहुत प्रदेश वाले हैं इसलिए 'काय' कहा है। अस्ति और काय होनेसे ये अस्तिकाय हैं।

आचार्य कुन्दकुन्दने पंचास्तिकाय ग्रन्थमें लिखा है—

जीवा पुग्गलकाया धम्माधम्मा तहेव आयासं।
अत्थितम्हि य णियदा अणण्णमइया अणुमहंता ॥४॥

जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश ये पाँचों उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य युक्त होनेसे 'सत्' हैं। इनका अस्तित्व सुनिश्चित है। तथा जैसे घटसे रूप अभिन्न है वैसे ही ये सत्तासे अभिन्न हैं अर्थात् स्वयं सत्स्वरूप हैं। तथा 'अणु' शब्दसे यहाँ 'प्रदेश' लिये गये हैं। मूर्त और अमूर्त द्रव्योंके निर्विभागी अंशको प्रदेश कहते हैं, प्रदेशकी माप अणुसे की जाती है। पुद्गलका एक परमाणु जितने आकाशको रोकता है उतनेका नाम प्रदेश है। ये पाँचों द्रव्य अणुमहंता—प्रदेश प्रचयरूप हैं। आशय यह है कि जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और आकाश द्रव्य अवयवी हैं क्योंकि इनके प्रदेश नामक अवयव हैं। उन अवयवोंसे उनका अभेद है अतः ये पाँचों द्रव्य काय हैं।

शंका—पुद्गलका परमाणु तो एकप्रदेशी है वह काय कैसे है?

समाधान—यद्यपि परमाणु निरवयव है तथापि उसमें सावयवत्व शक्ति है। स्निग्ध रूक्षत्व गुणके कारण एक परमाणु दूसरे परमाणुओंसे सम्बद्ध होकर बहुप्रदेशी हो जाता है इसलिए उसे उपचारसे काय कहा है। किन्तु कालद्रव्य भी यद्यपि अणुरूप है किन्तु अमूर्तिक होनेसे उसमें स्निग्ध-रूक्षत्व गुण नहीं हैं इसलिए एक कालाणुका दूसरे कालाणुके साथ बन्ध नहीं होता। अतः कालद्रव्य उपचारसे भी काय नहीं है।

शायद कहा जाये कि पुद्गलके सिवाय शेष चारों द्रव्य भी अमूर्तिक होनेसे अखण्ड हैं उनमें विभाग सम्भव नहीं है तब उन्हें सावयव कैसे माना जा सकता है? ऐसी शंका नहीं करनी चाहिए। क्योंकि अखण्ड आकाशमें भी यह घटाकाश है और यह पटाकाश है ऐसी विभाग कल्पना देखी जाती है। यदि उसमें विभाग कल्पना न की जाये तो जिस आकाशमें वाराणसी बसी है और जिसमें कलकत्ता बसा है वे दोनों एक हो जायेंगे। किन्तु इसे कोई भी स्वीकार नहीं करेगा। अतः कालाणुके सिवाय अन्य सभी द्रव्य काय या सावयव हैं।

इन ही पंचास्तिकायोंसे तीनों लोक बने हुए हैं। ये ही मूल पदार्थ हैं, इन ही के उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यरूप भावों तथा गुणपर्यायोंसे तीनों लोक निर्मित हैं। धर्म, अधर्म और आकाशद्रव्य सर्वलोक व्यापी हैं ये ही ऊर्ध्वलोक, अधोलोक और मध्यलोक रूपसे परिणमित हैं अतः उनका कायपना या सावयवपना अनुमानसे भी सिद्ध होता है। एक जीवद्रव्य अपने शरीरके बराबर है, यद्यपि प्रदेशोंकी अपेक्षा वह भी लोकाकाशके बराबर है, क्योंकि जब केवली अवस्थामें जीव लोकपूरण समुद्घात करता है तो वह सर्वलोकव्यापी हो जाता है अतः जीव भी सावयव है। पुद्गलका परमाणु यद्यपि एकप्रदेशी है किन्तु महास्कन्ध तीनों लोकोंमें व्याप्त है अतः उसमें भी उस प्रकारकी शक्ति होनेसे पुद्गल द्रव्य भी सावयव है, एक काल द्रव्य ही निरवयव है।

शायद कहा जाये कि यदि ये द्रव्य सावयव हैं तो अवयवोंका विशरण होनेपर इनका विनाश हो जायेगा। किन्तु ऐसा कहना ठीक नहीं है। जिनके अवयव कारणपूर्वक होते हैं उनके अवयवोंका विशरण होता है जैसे तन्तुओंके मेलसे बना वस्त्र तन्तुओंके अलग-अलग होनेपर नष्ट हो जाता है। इस तरह धर्मादि द्रव्योंके प्रदेश अन्य द्रव्योंके मेलसे बने हुए नहीं हैं। जैसे घटका द्रव्यरूपसे विभाग हो जाता है वह फूटकर कपालरूप हो जाता है वैसा विभाग इन द्रव्योंमें नहीं होता इस दृष्टिसे वे निरवयव हैं। अतएव नित्य हैं।

३. साततत्त्व-नवपदार्थ

जीवद्रव्य—उक्त छह द्रव्यों और पाँच अस्तिकायोंमें एक जीवद्रव्य ही चेतन है शेष सब द्रव्य अचेतन हैं। उन अचेतन द्रव्योंमें भी एक पुद्गलद्रव्य ही ऐसा है जो संसारदशामें जीवसे सम्बद्ध होकर जीवके विकार-में निमित्त होता है शेष चार द्रव्य तो इन्हीं दो द्रव्योंकी गति आदिमें सहायक मात्र होते हैं। अतः यह संसार मुख्यरूपसे दो ही द्रव्योंके मेलका परिणाम है। इसलिए यहाँ इन्हींके सम्बन्धमें विशेष कथन किया जाता है।

आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसारमें जीवका स्वरूप इस प्रकार कहा है—

अरसमरूवमगंधं अव्वत्तं चेदणागुणमसद्दं ।
जाण अलिंगग्गहणं जीवमणिद्दिट्ठसंठाणं ॥१७२॥

जीवमें न रस है, न रूप है, न गन्ध है, न स्पर्श है, न वह शब्द पर्यायरूप है। इसीसे इन्द्रियोंके द्वारा उसका ग्रहण (ज्ञान) नहीं होता। उसका गुण चेतना है तथा उसका कोई आकार भी नहीं है।

इसमें जीवद्रव्यको अन्य सब द्रव्योंसे भिन्न स्वतन्त्र द्रव्य बतलाया है। चूँकि इन्द्रियाँ उसी वस्तुको जानती-देखती हैं, जिनमें रूप, रस, गन्ध और स्पर्श होते हैं या जो शब्दरूप होती हैं। जीवमें इनमेंसे कोई भी नहीं है अतः वह इन्द्रियोंसे अगम्य है तथा पुद्गलसे भिन्न है क्योंकि रूप, रस वगैरह पुद्गलके ही विशेष गुण हैं। जीव द्रव्यका विशेष गुण तो एक मात्र चेतना है। इसीसे वह अन्य चार द्रव्योंसे भी भिन्न है। धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाश द्रव्य और कालद्रव्यमें भी न रूप है, न रस है, न गन्ध है, न स्पर्श है। इसीसे वे भी पुद्गलसे भिन्न द्रव्य हैं किन्तु वे सब अचेतन हैं अतः जीव उनसे भी भिन्न है।

इस तरह चैतन्य गुणवाला जीवद्रव्य संसारी और मुक्त दशाके कारण दो रूप है। उसकी प्रारम्भिक अवस्था संसारी है और उससे छूटनेपर वही जीव मुक्त कहाता है। जितने भी मुक्त जीव हैं वे सब पहले संसारी थे। संसार दशासे छूटनेपर ही मुक्त हुए हैं। यद्यपि जैसे संसार अनादि है वैसे मोक्ष भी अनादि है। किन्तु ऐसा कोई मुक्त जीव नहीं है जो संसार अवस्थामें न रहकर अनादिमुक्त हो।

अतः जीवद्रव्यको समझनेके लिए उसकी दोनों अवस्थाओंका जानना आवश्यक है। अतः उसीका कथन किया जाता है।

आचार्य कुन्दकुन्दने पंचास्तिकायमें संसारी जीवका स्वरूप इस प्रकार कहा है—

जीवो त्ति हवदि चेदा उवओगविसेसिदो पहू कत्ता ।
भोत्ता य देहमेत्तो ण हि मुत्तो कम्मसंजुत्तो ॥२७॥

आचार्य अमृतचन्द्रने निश्चयनय और व्यवहारनयसे इसका व्याख्यान इस प्रकार किया है—

आत्मा निश्चयनयसे भाव प्राणोंको और व्यवहारनयसे द्रव्य प्राणोंको धारण करता है इसलिए जीव है। (संसारी जीव दोनों प्रकारके प्राणोंको सदाकाल धारण करता है किन्तु मुक्त जीवके केवल भावप्राण ही होते हैं।) निश्चय से जीव चित्स्वरूप है और व्यवहारसे चैतन्य शक्तिसे युक्त है अतः चेतयिता है। निश्चयसे अभिन्न और व्यवहारसे भिन्न ज्ञानदर्शनरूप उपयोगसे विशिष्ट है। निश्चयसे भावकर्मोंके और व्यवहारसे द्रव्य कर्मोंके आस्रव, बन्ध, संवर, निर्जरा और मोक्ष करनेमें वह स्वयं समर्थ है इसलिए प्रभु है। निश्चयसे पौद्गलिक कर्मके निमित्तसे होनेवाले आत्मपरिणामोंका और व्यवहारसे आत्मपरिणामोंके निमित्त से होनेवाले पौद्गलिक कर्मोंका कर्ता होनेसे कर्ता है। निश्चयसे शुभ और अशुभ कर्मके निमित्तसे होनेवाले सुख-दुःखरूप परिणामोंका और व्यवहारसे शुभाशुभ कर्मोंसे प्राप्त इष्ट-अनिष्ट विषयोंका भोक्ता होनेसे भोक्ता है। यद्यपि निश्चयसे जीव लोकाकाश प्रमाण असंख्यात प्रदेशी है फिर भी विशिष्ट अवगाहरूप परिणामकी शक्तिवाला होनेसे नामकर्मसे रचित छोटे या बड़े शरीरमें रहनेसे व्यवहारसे शरीरके बराबर है। कर्मोंके साथ एकत्व परिणामके कारण व्यवहारसे जीव यद्यपि मूर्तिक है तथापि निश्चयसे अरूपी स्वभाववाला होनेसे अमूर्त है। निश्चयसे संसारी जीव निमित्तभूत पुद्गल कर्मोंके अनुरूप नैमित्तिक आत्मपरिणामोंके (भाव-कर्मोंके) साथ और व्यवहारसे निमित्तभूत आत्मपरिणामोंके अनुरूप नैमित्तिक पुद्गल कर्मोंके (द्रव्यकर्मोंके) साथ संयुक्त होनेसे कर्म संयुक्त है।

यह संसारी जीवका सोपाधि (परसापेक्ष) और निरुपाधि स्वरूप है।

संसारी जीव अनादिकालसे कर्मबद्ध है। इस लोकमें कर्मरूप होनेके योग्य पौद्गलिक कर्म-वर्गणा सर्वत्र विद्यमान है। जहाँ जीव रहता है वहाँ भी पहलेसे ही बिना बुलाये वर्तमान हैं। ऐसी स्थितिमें संसारी जीव अपने चैतन्य स्वभावको अपनाये हुए ही अनादि बन्धनसे बद्ध होनेसे मोह, राग, द्वेषरूप अशुद्धभाव करता है। जब जहाँ वह मोहरूप, रागरूप या द्वेषरूप भाव करता है वहाँ उसी समय जीवके उन भावोंका निमित्त पाकर पुद्गल स्वभावसे ही जीवकी ओर आकृष्ट होते हैं और जीवके प्रदेशोंमें परस्पर अवगाहरूपसे प्रविष्ट होकर दूध-पानीकी तरह मिलकर जीवसे बन्धको प्राप्त हो जाते हैं। जैसे लोक में सूर्यकी किरणोंका निमित्त पाकर सन्ध्या, इन्द्रधनुष आदि रूपसे पुद्गलोंका परिणमन बिना किसी अन्य कर्ताके स्वयं होता देखा जाता है, वैसे ही अपने योग्य जीवपरिणामोंका निमित्त पाकर कर्म भी बिना किसी अन्य कर्ताके ज्ञानावरण आदि रूपसे स्वयं परिणमते हैं। इस तरह यद्यपि जीव और अजीव (पुद्गल) दो मूल पदार्थ हैं दोनोंका अस्तित्व पृथक्-पृथक् होनेके साथ दोनोंके स्वभाव भी भिन्न हैं। फिर भी जीव और पुद्गल का अनादि संयोग होनेसे सात अन्य पदार्थोंकी सृष्टि होती है। जीवके शुभ परिणाम भावपुण्य हैं और भावपुण्यके निमित्तसे होनेवाला पौद्गलिक कर्मोंका शुभ प्रकृतिरूप परिणाम द्रव्यपुण्य है। इसी तरह जीवके अशुभ परिणाम भावपाप है उसका निमित्त पाकर होनेवाला पौद्गलिक कर्मोंका अशुभ प्रकृतिरूप परिणाम द्रव्यपाप है। जीवके मोह-राग-द्वेषरूप परिणाम भावास्रव है और उसका निमित्त पाकर योगद्वारा आनेवाले पुद्गलोंका कर्मरूप परिणाम द्रव्यास्रव है। मोह-राग-द्वेष द्वारा जीवके स्निग्ध हुए परिणाम भावबन्ध है और इस भावबन्धके निमित्तसे कर्मरूप परिणत हुए पुद्गलोंका जीवके साथ एक क्षेत्रावगाहरूप विशिष्ट सम्बन्ध द्रव्यबन्ध है। जीवके मोह-राग-द्वेषरूप परिणामोंका निरोध भावसंवर है और उसके निमित्तसे योग द्वारा आते हुए पुद्गलोंका कर्मरूप परिणामका रुकना द्रव्यसंवर है। कर्मकी शक्तिको नष्ट करनेमें समर्थ जीवका शुद्धोपयोग भाव निर्जरा है और उसके निमित्तसे नीरस हुए बद्धकर्म पुद्गलोंका एकदेश क्षय द्रव्यनिर्जरा है। और जीवका शुद्धात्मोपलब्धिरूप जो परिणाम कर्मोंका निर्मूलन करनेमें समर्थ है वह भावमोक्ष है और भावमोक्षके निमित्तसे जीव केसाथ कर्मपुद्गलोंका अत्यन्त विश्लेष द्रव्यमोक्ष है। ये नव पदार्थ हैं। इनमेंसे भावपुण्य, भावपाप भावास्रव, भावबन्ध, भावसंवर, भावनिर्जरा, भावमोक्ष जीवरूप हैं और द्रव्यपुण्य, द्रव्यपाप, द्रव्यास्रव, द्रव्यबन्ध, द्रव्यसंवर, द्रव्यनिर्जरा, द्रव्यमोक्ष ये अजीवरूप हैं। इनमें पुण्य-पापको कम कर देनेसे सात तत्त्व कहे जाते हैं।

ऊपर भावको कर्म में और कर्मको भावमें निमित्त कहा है। इस निमित्त-नैमित्तिक भावको लेकर द्रव्य और भावमें कार्य-कारण भाव कहा जाता है। इसका विश्लेषण पंचास्तिकाय (गा० ६० आदि) में तथा उसकी टीकामें किया है। आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है—व्यवहारसे निमित्तमात्र होनेसे जीवके भावका कर्म कर्ता है और कर्मका भी जीवका भाव कर्ता है किन्तु निश्चयसे न तो जीवके भावोंका कर्म कर्ता है और न कर्मका कर्ता जीवका भाव है किन्तु बिना कर्ताके भी भाव और कर्म नहीं हो सकते। अतः निश्चयसे जीवके परिणामोंका जीव कर्ता है और कर्मके परिणामोंका कर्म कर्ता है।

दूसरी ज्ञातव्य बात यह है कि ऊपर दो द्रव्योंके संयोगका परिणाम सात पदार्थ कहे हैं वे भूतार्थनयसे हैं या अभूतार्थनयसे हैं? समयसार गा० १३की टीकामें आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है कि धर्मतीर्थकी प्रवृत्तिके लिए अभूतार्थनयसे इनका कथन किया गया है। बाह्यदृष्टिसे जीव और पुद्गलकी अनादिबन्ध पर्यायको लेकर यदि एकत्वका अनुभव किया जाये ये नवतत्त्व भूतार्थ हैं और एक जीव द्रव्यके स्वभावको लेकर अनुभवन करनेपर ये अभूतार्थ हैं। क्योंकि भूतार्थनयसे इन नौ तत्त्वोंमें एक जीव ही प्रकाशमान है जीवके स्वरूपमें ये नहीं हैं। तथा अन्तर्दृष्टिसे देखनेपर ज्ञायकभाव जीव है और जीवके विकारका कारण अजीव है। पुण्य-पाप आदि अकेले जीवके विकार नहीं हैं किन्तु अजीवके विकारसे जीवके विकारके कारण हैं। अतः जीवके स्वभावको अलग करके स्व और परके निमित्तसे होनेवाली एक द्रव्यपर्यायरूपसे अनुभवन करने पर तो भूतार्थ हैं किन्तु सदा अस्खलित एक जीवद्रव्यके स्वभावका अनुभवन करने पर असत्यार्थ हैं।

सारांश यह है कि जब तक उक्त रूपसे जीवतत्त्वका भान नहीं होता तबतक व्यवहारदृष्टिसे जीव और पुद्गलकी बन्धपर्यायरूप दृष्टिसे ये नवतत्त्व पृथक्-पृथक् दीखते हैं। जब शुद्धनयसे जीवतत्त्व और पुद्गल-तत्त्वका स्वरूप पृथक्-पृथक् अनुभवमें आता है तब ये कुछ भी वस्तु नहीं दीखते। निमित्त-नैमित्तिकभावसे ये थे। जब निमित्त-नैमित्तिकभाव मिट गया तब जीव और पुद्गलके पृथक्-पृथक् होनेसे दूसरा कोई पदार्थ नहीं रहता। वस्तु तो द्रव्य है द्रव्यके निज भाव द्रव्यमें ही रहते हैं। नैमित्तिक भाव तो नैमित्तिक ही है उनका तो अभाव होता ही है।

निश्चयनय और व्यवहारनय

नयके मूल भेद निश्चयनय और व्यवहारनय हैं। आचार्य कुन्दकुन्दने कहा है—

ववहारोऽभूदत्थो भूदत्थो देसिदो दु सुद्धणओ।
सुद्धणयमस्सिदो खलु सम्माइट्ठी हवदि जीवो ॥११॥

—समयसार

इसकी व्याख्या करते हुए आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है—सब ही व्यवहारनय अभूतार्थ होनेसे अभूतार्थको प्रकट करता है। एक शुद्धनय ही भूतार्थ होनेसे भूतार्थ-सत्यार्थका कथन करता है। जैसे बहुत अधिक कीचड़के मिलनेसे जिसकी स्वाभाविक स्वच्छता लुप्त जैसी हो गयी है ऐसे जलको देखनेवाले अविवेकी पुरुष जल और कीचड़का भेद न करके उस मैले जलका ही पान करते हैं। किन्तु कुछ विवेकी पुरुष उस पानीमें अपने हाथसे निर्मलीका चूर्ण डालकर जल और कीचड़को भिन्न करके अपने पुरुषार्थसे जलको स्वच्छताको प्रकट करके स्वच्छ जलका ही पान करते हैं। उसी तरह प्रबल कर्मके संभोगसे जिसका एक स्वाभाविक ज्ञायक भाव लुप्त जैसा हो गया है ऐसी आत्माका अनुभव करनेवाले पुरुष आत्मा और कर्मजन्य भावोंमें भेद न करके व्यवहारसे विमोहित होकर अनेक रूप आत्माका अनुभवन करते हैं। किन्तु भूतार्थदर्शी महात्मा अपनी बुद्धिसे प्रयुक्त शुद्धनयके अनुसार होनेवाले ज्ञान मात्रसे आत्मा और कर्ममें विवेक करके, अपने पुरुषार्थसे प्रकट किये गये स्वाभाविक एक ज्ञायक स्वभाव होनेसे जिसमें एक ज्ञायकभाव प्रकाशमान है ऐसी शुद्ध आत्माका अनुभव करते हैं। इसलिए जो भूतार्थ शुद्धनयका आश्रय लेते हैं वे सम्यक् द्रष्टा होनेसे सम्यग्दृष्टी होते हैं, दूसरे लोग नहीं। यह शुद्धनय निर्मलीके तुल्य है अतः जो कर्म भिन्न आत्माका दर्शन करना चाहते हैं उन्हें व्यवहारनयका अनुसरण नहीं करना चाहिए।

आशय यह है कि भूतार्थ कहते हैं सत्यार्थको। भूत अर्थात् पदार्थमें रहनेवाला 'अर्थ' अर्थात् भाव, उसे जो प्रकाशित करता है वह भूतार्थ है, सत्यवादी है। भूतार्थनय ही हमें यह बतलाता है कि जीव और कर्मका अनादि कालसे एकक्षेत्रावगाह रूप सम्बन्ध है। दोनों एक जैसे दीखते हैं फिर भी निश्चयनय आत्मद्रव्यको शरीरादि परद्रव्योंसे भिन्न ही प्रकट करता है। वह भिन्नता मुक्तिदशामें व्यक्त होती है इसलिए निश्चयनय सत्यार्थ है। तथा अभूतार्थ कहते हैं असत्यार्थको। अभूतार्थ अर्थात् जो पदार्थमें नहीं होता ऐसा अर्थ अर्थात् भाव। उसे जो कहे उसे अभूतार्थ कहते हैं। जैसे जीव और पुद्गलकी सत्ता भिन्न है, स्वभाव भिन्न है, प्रदेश भिन्न है। फिर भी एकक्षेत्रावगाह रूप सम्बन्ध होनेसे आत्मा और शरीर आदि परद्रव्यको एक कहा जाता है। अतः व्यवहारनय असत्यार्थ है। किन्तु तब क्या व्यवहारनय किसी भी दशामें किसीके लिए भी उपयोगी नहीं है? ऐसी बात नहीं है, व्यवहारनय भी किसी-किसीको किसी कालमें प्रयोजनीय है सर्वथा निषेध करने योग्य नहीं है—

सुद्धो सुद्धादेसो णायव्वो परमभावदरिसीहिं।
ववहारदेसिदा पुण जे दु अपरमे ट्ठिदा भावे ॥१२॥

—समयसार

इस गाथाके भावार्थमें पं० जयचन्दजीने लिखा है—लोकमें सोनेके सोलह ताव प्रसिद्ध हैं। उनमें पन्द्रह ताव तक परसंयोगकी कालिमा रहती है तब तक उसे अशुद्ध कहते हैं। और फिर ताव देते-देते जब अन्तिम ताव उतरता है तब सोलह तावबाला शुद्ध सोना कहलाता है। जिन जीवोंको सोलहवान सोनेका ज्ञान, श्रद्धान तथा प्राप्ति हो चुकी है उनको पन्द्रहवान तकका सोना प्रयोजनीय नहीं है। किन्तु जिनको सोलहवानके स्वर्णकी प्राप्ति जब तक नहीं हुई है तब तक पन्द्रहवान तक भी प्रयोजनीय है। उसी तरह जीव पदार्थ पुद्गलके संयोगसे अशुद्ध अनेकरूप हो रहा है। उसका सब परद्रव्योंसे भिन्न एक ज्ञायकता मात्रका ज्ञान, श्रद्धान तथा आचरणरूप प्राप्ति जिनको हो गयी है उनको तो पुद्गलसंयोग जनित अनेक रूपताको कहनेवाला व्यवहारनय कुछ प्रयोजनीय नहीं है। किन्तु जब तक प्राप्ति नहीं हुई है तब तक यथा पदवी प्रयोजनीय है। अर्थात् जब तक यथार्थ ज्ञान श्रद्धानकी प्राप्तिरूप सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति न हुई हो तब तक यथार्थ उपदेशदाता जिनवचनोंका सुनना, धारण करना तथा जिनवचनके प्रवक्ता जिनगुरुकी भक्ति, जिन-बिम्बका दर्शन इत्यादि व्यवहार मार्गमें प्रवृत्त होना प्रयोजनीय है। और जिनको श्रद्धान ज्ञान तो हुआ पर साक्षात् प्राप्ति नहीं हुई तबतक पूर्वकथित कार्य पर द्रव्यका आलम्बन छोड़ने रूप अणुव्रत और महाव्रतका ग्रहण, समिति, गुप्ति, पंचपरमेष्ठीका ध्यान आदि करना तथा वैसा करनेवालोंकी संगति करना और विशेष जाननेके लिए शास्त्रोंका अभ्यास करना आदि व्यवहार मार्गमें स्वयं प्रवृत्त होना, दूसरोंका प्रवृत्त कराना इत्यादि व्यवहारनयका उपदेश प्रयोजनीय है। व्यवहारनयको कथंचित् असत्यार्थ कहा है। यदि उसे सर्वथा असत्यार्थ जानकर छोड़ दे तो शुभोपयोगरूप व्यवहार तो छूट जाये और शुद्धोपयोगकी साक्षात् प्राप्ति न होनेसे अशुभोपयोगमें ही स्वेच्छाचार रूप प्रवृत्ति करनेसे नरकादिगतिरूप संसारमें ही भ्रमण करना पड़ेगा। इसलिए साक्षात् शुद्धनयके विषयभूत शुद्धात्माकी प्राप्ति जब तक न हो तब तक व्यवहार भी प्रयोजनीय है।

आचार्य अमृतचन्द्रजीने अपने पुरुषार्थ सिद्धयुपायके प्रारम्भमें कहा है कि जो व्यवहार और निश्चय दोनोंको जानकर तात्त्विक रूपसे मध्यस्थ रहता है वही उपदेशका सम्पूर्ण फल प्राप्त करता है। क्योंकि समयसारको नयपक्षातीत कहा है। जब समयसार नयपक्षातीत है तो नयोंकी क्या आवश्यकता है ऐसा प्रश्न हो सकता है। इसका उत्तर यह है कि नयोंको अपनाये बिना नयपक्षातीत होना सम्भव नहीं है। इसीलिए नयोंका परिज्ञान आवश्यक है। व्यवहारनयका व्युत्पत्ति सिद्ध अर्थ है—

'भेदोपचाराभ्यां वस्तु व्यवहरतीति व्यवहारः।'

जो भेद और उपचारसे वस्तुका व्यवहार करता है वह व्यवहारनय है। उसके तीन भेद हैं—सद्भूत, असद्भूत और उपचरित। सद्भूत व्यवहारनय भेदका उत्पादक है, अखण्ड वस्तुमें भेद-कल्पना करता है जैसे जीवके ज्ञानादि गुण हैं। असद्भूत व्यवहारनय उपचारका उत्पादक है जैसे मिट्टीके घड़ेको घीका घड़ा कहना है। और उपचरित व्यवहारनय या उपचरितासद्भूत व्यवहारनय उपचारमें भी उपचारका उत्पादक है जैसे महल, मकान मेरे हैं। यह भेद और उपचार रूप अर्थ अपरमार्थ है असत्यार्थ है। अभेद और अनुपचार रूप अर्थ ही परमार्थ है, सत्यार्थ है। निश्चयनय अभेद और अनुपचार रूप अर्थका निश्चय करता है। इस तरह निश्चयनयसे वस्तु एक अखण्डरूप है फिर भी शुद्ध वस्तु व्यवहारनयके विकल्पोंसे उसी तरह आच्छादित है जैसे सूर्यका बिम्ब केतुसे आच्छादित होता है।

ऐसी स्थितिमें यह प्रश्न होता है कि फिर व्यवहार क्यों आवश्यक है? असत् कल्पनाओंकी निवृत्तिके लिए और रत्नत्रयकी सिद्धिके लिए व्यवहार आवश्यक है। रत्नत्रयसे ही परमार्थकी सिद्धि होती है। प्रश्न हो सकता है कि परमार्थ तो स्वभावसिद्ध है रत्नत्रयसे उसकी सिद्धि कैसे होती है? यदि रत्नत्रयसे पर-मार्थको सर्वथा भिन्न माना जाये तो निश्चयका अभाव हो जाये, और यदि सर्वथा अभिन्न माना जाये तो भेद व्यवहारका अभाव हो जाये। इसलिए कथंचित् भेदसे ही उसकी सिद्धि होती है।

इस तरह जब तक व्यवहार और निश्चयसे तत्त्वकी अनुभूति है तब तक वह परोक्षानुभूति ही है क्योंकि नय श्रुतज्ञानके विकल्प हैं और श्रुतज्ञान परोक्ष है। इसलिए प्रत्यक्ष अनुभूति नयपक्षातीत है। इसपर

पुन: प्रश्न होता है ये तब तो दोनों ही नय समान होनेसे दोनों ही पूज्य हैं ? किन्तु ऐसी बात नहीं है व्यवहारनय यदि पूज्य है तो निश्चयनय पूज्यतम है।

शंका—प्रमाण तो व्यवहार और निश्चय दोनोंको ही ग्रहण करता है अतः उसका विषय अधिक होनेसे वह पूज्यतम क्यों नहीं है ?

उत्तर—नहीं, क्योंकि वह आत्माको नयपक्षातीत करनेमें असमर्थ है। इसका खुलासा इस प्रकार है—

यद्यपि प्रमाण निश्चयके भी विषयको ग्रहण करता है किन्तु वह व्यवहारनयके विषयका व्यवच्छेद नहीं करता और जब तक वह ऐसा नहीं करता तबतक व्यवहाररूप क्रियाको रोक नहीं सकता। इसीलिए प्रमाण आत्माको ज्ञानानुभूतिमें स्थापित करनेमें असमर्थ है। किन्तु निश्चयनय एकत्वको लाकर आत्माको ज्ञानचेतनामें स्थापित करके वीतराग बनाकर स्वयं चला जाता है और इस तरह आत्माको नयपक्षातिक्रान्त कर देता है इसलिए वही पूज्यतम है। इसीलिए निश्चयनय परमार्थका प्रतिपादक होनेसे भूतार्थ है। उसीका अवलम्बन करनेसे आत्मा सम्यग्दृष्टि होता है।

प्रवचनसार गा० १८९ को टीकामें अमृतचन्द्रजीने कहा है—

रागपरिणाम ही आत्माका कर्म है वही पुण्य-पापरूप है। रागपरिणामका ही आत्मा कर्ता है उसीका ग्रहण करनेवाला और उसीका त्याग करनेवाला है यह शुद्धद्रव्यका कथन करनेवाला निश्चयनय है। और पुद्गलपरिणाम आत्माका कर्म है वही पुण्य-पापरूप है। पुद्गलपरिणामका आत्मा कर्ता है उसीका ग्रहण करनेवाला और त्यागनेवाला है। यह अशुद्ध द्रव्यका निरूपण करनेवाला व्यवहारनय है। ये दोनों ही नय हैं क्योंकि शुद्धता और अशुद्धता दोनों रूपसे द्रव्यकी प्रतीति होती है। किन्तु यहाँ निश्चयनय साधकतम होनेसे ग्रहण किया गया है क्योंकि साध्य शुद्ध आत्मा है अतः द्रव्यकी शुद्धताका प्रकाशक होनेसे निश्चयनय ही साधकतम है, अशुद्धताका प्रकाशक व्यवहारनय साधकतम नहीं है। क्योंकि अशुद्धनयके अवलम्बनसे अशुद्ध आत्माकी प्राप्ति होती है और शुद्धनयके अवलम्बनसे शुद्ध आत्माकी प्राप्ति होती है।

व्यवहार और निश्चयरत्नत्रय

तत्त्वार्थ सूत्र आदि आगमिक सिद्धान्त ग्रन्थोंमें मोक्षमार्ग रूपसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्-चारित्रका कथन है इन्हें ही रत्नत्रय कहते हैं। किन्तु आचार्य कुन्दकुन्दसे लेकर अध्यात्म ग्रन्थोंमें व्यवहार मोक्षमार्ग और निश्चय मोक्षमार्गके साथ व्यवहार रत्नत्रय और निश्चय रत्नत्रयका भी कथन है। दूसरे शब्दोंमें व्यवहार सम्यग्दर्शन, व्यवहार सम्यग्ज्ञान और व्यवहार चारित्र ये व्यवहार मोक्षमार्ग हैं और निश्चय-सम्यग्दर्शन, निश्चय सम्यग्ज्ञान और निश्चय सम्यक् चारित्र ये निश्चय मोक्षमार्ग हैं। तत्त्वार्थसूत्रमें केवल सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्रको मोक्षमार्ग कहा है। तब क्या सिद्धान्तमें मोक्षका एक मार्ग है और अध्यात्ममें मोक्षके दो मार्ग हैं ? ऐसा नहीं है सिद्धान्त हो या अध्यात्म दोनोंमें मोक्षका एक ही मार्ग है। आचार्य अमृतचन्दजीने कहा है।

एको मोक्षपथो य एष नियतो दग्ज्ञप्तिवृत्तात्मक-
स्तत्रैव स्थितिमेति यस्तमनिशं ध्यायेच्च तं चेतसि।
तस्मिन्नेव निरन्तरं विहरति द्रव्यान्तराण्यस्पृशन्
सोऽवश्यं समयस्य सारमचिरान्नित्योदयं विन्दति ॥

—समयसार कलश, श्लो० २४०।

'दर्शनज्ञान चारित्ररूप यही एक मोक्षमार्ग है। जो पुरुष उसीमें स्थित रहता है उसीका निरन्तर ध्यान करता है, उसीमें निरन्तर विहार करता है अन्य द्रव्योंका स्पर्श भी नहीं करता, वह अवश्य ही नित्य उदित रहनेवाले समयसारको शीघ्र ही प्राप्त करता है।'

अध्यात्मी अमृतचन्द्रने सिद्धान्तके ही अनुरूप कथन किया है उससे भिन्न नहीं किया। अन्तर केवल यह है कि सिद्धान्त सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्रको मोक्षमार्ग कहकर शान्त हो जाता है, तब अध्यात्म आगे बढ़कर स्पष्ट करता है कि सम्यग्दर्शन आदि आत्माके ही गुण हैं उनकी आत्मासे कोई पृथक् स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। आत्मा ऐसे अनन्तगुणोंका अखण्ड पिण्ड है। उसमें किसी भी गुणका कोई पृथक् द्रव्य क्षेत्र कालभाव नहीं है। आत्माका कुछ अंश दर्शनरूप, कुछ अंश ज्ञानरूप, कुछ अंश चारित्ररूप हो ऐसा भी नहीं है पूर्ण आत्मा दर्शनरूप पूर्ण आत्मा ज्ञानरूप और पूर्ण आत्मा चारित्ररूप है जो कुछ भेद है वह व्यवहारसे ही है परमार्थसे नहीं। इसीसे समयसारके प्रारम्भमें ही आचार्य कुन्दकुन्दने कहा है—

ववहारेणुवदिस्सइ णाणिस्स चरित्त दंसण णाणं।
ण वि णाणं ण चरित्तं ण दंसणं जाणगो सुद्धो ॥७॥

इसकी टीकामें अमृतचन्द्रजीने कहा है—

आत्मामें दर्शन ज्ञान चारित्र ही नहीं हैं। किन्तु अनन्त धर्मवाली एक वस्तुको न जाननेवाले शिष्यको उसका ज्ञान करानेके लिए आचार्यगण, यद्यपि धर्म और धर्मीमें स्वभावसे अभेद है, फिर भी नामादि कथनसे भेद उत्पन्न करके व्यवहारसे ही ऐसा कहते हैं कि आत्माके दर्शन ज्ञान चारित्र है। परमार्थसे तो अनन्त धर्मोंको अभेद रूपसे पिये हुए एक द्रव्य है अतः उसमें भेद नहीं है। अतः जहाँ भेददृष्टि या व्यवहार नयसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रको मोक्षमार्ग कहा है वहाँ परमार्थ या निश्चयदृष्टिसे सम्यग्दर्शनादिमय आत्माको मोक्षमार्ग कहा है। यथा

सम्मद्दंसण णाणं चरणं मोक्खस्स कारणं जाणे।
ववहारा णिच्छयदो तत्तियमइओ णिओ अप्पा ॥३९॥

—द्रव्यसंग्रह

इसलिए दर्शन ज्ञान और चारित्रकी उपासना वस्तुतः आत्माकी ही उपासना है उस उपासनाका लक्ष्य वही है अन्य द्रव्य नहीं। यही आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है—

दर्शनज्ञानचारित्रत्रयात्मा तत्त्वमात्मनः।
एक एव सदा सेव्यो मोक्षमार्गो मुमुक्षुणा ॥२३९॥

—सम० कलश

यतः आत्माका स्वरूप दर्शनज्ञान चारित्ररूप है अतः मुमुक्षुको उस एक मोक्षमार्गका ही सेवन करना चाहिए।

अतः व्यवहार मोक्षमार्ग भेदरत्नत्रय स्वरूप है और निश्चयमोक्षमार्ग अभेद रत्नत्रय स्वरूप है। प्रथम साधन है दूसरा साध्य है किन्तु वस्तुतः साध्य और साधन दो नहीं हैं बल्कि एक ही साध्य और साधनके भेदसे दो रूप हो रहा है वही उपासनीय है यथा—

एष ज्ञानघनो नित्यमात्मा सिद्धिमभीप्सुभिः।
साध्यसाधक भेदेन द्विधैकः समुपास्यताम् ॥१५॥

—सम० कलश।

समयसार गा० १६ की टीकामें अमृतचन्द्रजीने कहा है—

जिस भावसे आत्मा साध्य और साधन है उसी भावसे उसकी नित्य उपासना करना चाहिए। व्यवहारसे ऐसा कहा जाता है कि साधुको नित्य दर्शनज्ञान चारित्रकी उपासना करनी चाहिए। किन्तु तीनों ही परमार्थसे एक आत्मरूप ही हैं, अन्य वस्तुरूप नहीं हैं। जैसे देवदत्त नामके किसी व्यक्तिके ज्ञान, श्रद्धान और अनुचरण देवदत्त रूप ही हैं क्योंकि वे देवदत्तके स्वभावका उल्लंघन नहीं करते हैं। अतः वे अन्य वस्तुरूप नहीं हैं उसी तरह आत्मामें भी आत्माका ज्ञान, श्रद्धान और अनुचरण आत्माके स्वभावका उल्लंघन न

करनेके कारण आत्मरूप ही हैं, अन्य नहीं हैं। अतः एक आत्मा ही उपासनीय है यह स्वयं स्पष्ट हो जाता है।

इसलिए निश्चयसे आत्माका विनिश्चय—श्रद्धान निश्चय सम्यग्दर्शन है। आत्माका ज्ञान निश्चय सम्यग्ज्ञान है और आत्मामें स्थिति निश्चय चारित्र है। यही बात पुरुषार्थ सिद्ध्युपायमें अमृतचन्द्रजीने तथा पद्मनन्दि पंचवि०में आचार्य पद्मनन्दिने कही है—

दर्शनमात्मविनिश्चिति रात्मपरिज्ञानमिष्यते बोधः।
स्थितिरात्मनि चारित्रं कथमेतेभ्यो भवति बन्धः॥
—पुरुषार्थ० २१६।

दर्शनं निश्चयः पुंसि बोधस्तद्‌बोध इष्यते।
स्थितिस्तत्रैव चारित्रमिति योगः शिवाश्रयः॥
—पद्म० पंच० ४।१४।

दोनों आचार्योंने यद्यपि सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्‌चारित्रके इन लक्षणोंको कहते हुए उनके साथ निश्चय पद नहीं लगाया है फिर भी चूँकि स्वाश्रित–आत्माश्रित कथनको निश्चय कहते हैं अतः ये लक्षण निश्चयरत्नत्रयके ही जानना, क्योंकि अन्य शास्त्रोंमें भी इनके लक्षण कहे गये हैं वे इनसे भिन्न प्रतीत होते हैं क्योंकि उनमें केवल आत्माके ही श्रद्धानादिकी बात नहीं है किन्तु आत्माके श्रद्धानादिमें उपयोगी प्रतीत होनेवाले देव शास्त्र गुरु और सात तत्त्वोंके श्रद्धानादिको सम्यग्दर्शन आदि कहा है, अतः अन्य वस्तु-परक या भेद बुद्धिपरक होनेसे उन्हें व्यवहार सम्यग्दर्शन, व्यवहार सम्यग्ज्ञान और व्यवहार सम्यक्‌चारित्र नाम दिया गया है। इस तरह निश्चय मोक्षमार्ग और व्यवहार मोक्षमार्गकी तरह रत्नत्रयके भी दो प्रकार हो गये हैं—निश्चयरत्नत्रय और व्यवहाररत्नत्रय। जैसे व्यवहार मोक्षमार्ग और निश्चयमोक्षमार्गमें साध्यसाधन-भाव है वैसे ही निश्चयरत्नत्रय और व्यवहार रत्नत्रयमें भी साध्य-साधनभाव है। यह कहनेको आवश्यकता नहीं है क्योंकि व्यवहाररत्नत्रय ही व्यवहार मोक्षमार्ग है और निश्चयरत्नत्रय निश्चय मोक्षमार्ग है। मोक्षका मार्ग तो रत्नत्रय ही है उसीका निरूपण दो नयोंसे किया जाता है। निश्चयनय शुद्ध द्रव्यके आश्रित है उसमें साध्य और साधनका भेद नहीं है। व्यवहारनय स्व और परके निमित्तसे होनेवाली पर्यायके आश्रित है उसमें साध्य और साधनका भेद है।

अमृतचन्द्रजीने पंचास्तिकायकी टीकाके अन्तमें कहा है कि जिन जीवोंकी बुद्धि अनादि कालसे भेद-भावनाकी वासनामें डूबी हुई है ऐसे प्राथमिक जन व्यवहारनयसे भिन्न साध्य-साधनभावका अवलम्बन करके सुखपूर्वक भवसागरको पार करते हैं। सबसे प्रथम वे यह विवेक करते हैं कि यह श्रद्धा करनेके योग्य है और यह श्रद्धा करनेके अयोग्य है, यह श्रद्धान करनेवाला है और यह श्रद्धान है। इसी तरह यह जाननेके योग्य है और यह जाननेके अयोग्य है, यह ज्ञाता (जाननेवाला) है और यह ज्ञान है। यह आचरण करने योग्य है और यह आचरण नहीं करने योग्य है, यह आचरण करनेवाला है और यह आचरण है। इस प्रकार सर्वप्रथम श्रद्धेय, अश्रद्धेय, श्रद्धाता और श्रद्धानको ज्ञेय, अज्ञेय, ज्ञाता और ज्ञानको, आचरणीय, अनाचरणीय, आचरिता और आचरणको समझ लेना आवश्यक है। जब तक इन्हें नहीं समझता तब तक व्यवहार मोक्षमार्गके भी पालन करनेका अधिकारी नहीं होता। और जब व्यवहार मोक्षमार्गका ही अधिकारी नहीं होता तब निश्चय मोक्षमार्गको तो कथा ही व्यर्थ है। व्यवहार मोक्षमार्गरूप व्यवहार सम्यग्दर्शन, व्यवहार सम्यग्ज्ञान और व्यवहार सम्यक्‌चारित्रका विषय आत्मासे भिन्न है। व्यवहार सम्यग्दर्शनका विषय सात तत्त्व नौ पदार्थ तथा उसके प्रवक्ता देवगुरु वगैरह हैं। व्यवहार सम्यग्ज्ञानका विषय शास्त्र है और व्यवहारचारित्रका विषय श्रावक और मुनिका आगमोक्त आचार है। किन्तु इन सब साधनोंका लक्ष्य आत्मा ही है उसीकी यथार्थ श्रद्धा, यथार्थज्ञान और उसीमें स्थितिके लिए व्यवहार मोक्ष-मार्गको अपनाया जाता है। यदि उसका लक्ष्य संसार है तो वह व्यवहार मोक्षमार्ग भी नहीं है।

पंचास्तिकायमें आचार्य कुन्दकुन्दने व्यवहाररत्नत्रयका स्वरूप इस प्रकार कहा है—

सम्मत्तं सद्दहणं भावाणं तेसिमधिगमो णाणं।
चारित्तं समभावो विसयेसु विरूढमग्गाणं ॥१०७॥

आचार्य अमृतचन्द्रजीने, इसकी व्याख्या करते हुए लिखा है—कालद्रव्य सहित पाँच अस्तिकाय और नौ पदार्थ भाव हैं। मिथ्यादर्शनके उदयसे इनका जो अश्रद्धान है उसके अभावपूर्वक जो श्रद्धानरूप भाव है वह सम्यग्दर्शन है। यह सम्यग्दर्शन शुद्ध चैतन्य रूप आत्मतत्त्वके निश्चयका बीज है अर्थात् इसी व्यवहार सम्यग्दर्शनमेंसे शुद्ध चैतन्य रूप आत्मतत्त्वके निश्चयका अंकुर प्रस्फुटित होता है। जैसे नावमें यात्रा करनेपर वृक्षादि चलते हुए प्रतीत होते हैं वैसे ही मिथ्यात्वके उदयसे उक्त पदार्थ विपरीत प्रतीत होते हैं। मिथ्यात्वका उदय हट जानेपर उक्त पदार्थोंका यथार्थ बोध होना सम्यग्ज्ञान है। यह सम्यग्ज्ञान कुछ अंशोंमें ज्ञानचेतना प्रधान आत्मतत्त्वकी उपलब्धिका बीज है। सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानके सद्भावके कारण समस्त अमार्गोंसे छूटकर जो स्वतत्त्वमें विशेषरूपसे आरूढ़ हुए हैं उन्हें इन्द्रिय और मनके विषयभूत पदार्थोंमें राग-द्वेषपूर्वक विकारका अभाव होनेसे जो निर्विकार ज्ञानस्वभाव समभाव होता है वह सम्यक्चारित्र है, यह सम्यक्चारित्र वर्तमानमें आगामी कालमें भी सुन्दर होता है तथा अपुनर्जन्मके महान् सुखका बीज है अर्थात् इसीमेंसे मोक्षसुखका उद्गम होता है।

जैन अध्यात्मके मूर्धन्यमणि आचार्य अमृतचन्द्रजीके वचनोंसे सच्चे व्यवहारकी उपयोगिता तथा निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधनभाव स्पष्ट हो जाता है। आचार्यजीने निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधनभाव घटित करते हुए दो दृष्टान्त दिये हैं। जैसे धोबी मलिन वस्त्रको पत्थरपर पछाड़कर निर्मल जलसे धोकर उजला करता है या जैसे स्वर्णपाषाण अग्निके संयोगसे स्वर्णरूप परिणत होता है वैसे ही व्यवहारी भी तपस्या आदिके द्वारा आत्माकी शुद्धि करता है। इसमें व्यवहारमें तो यही कहा जाता है कि साबुन जलके योगसे वस्त्र उजला हुआ या अग्निके योगसे स्वर्णपाषाण स्वर्ण हुआ किन्तु यथार्थमें उजलापना वस्त्रमें ही था उसीमेंसे प्रकट हुआ। स्वर्ण पाषाणमेंसे स्वर्ण ही स्वर्णरूप परिणत हुआ पाषाण नहीं है फिर भी स्वर्णपाषाण-को स्वर्णका साधन कहा जाता है उसी तरह सम्यग्दर्शनादिसे आत्माकी तरफ जीवका जो उपयोग है वही उसकी प्राप्तिमें हेतु है। इसे आगे स्पष्ट किया जाता है—

व्यवहार सम्यग्दर्शन और निश्चय सम्यग्दर्शन

सिद्धान्त ग्रन्थोंमें सम्यग्दर्शनके दो भेद मिलते हैं—सराग सम्यग्दर्शन और वीतराग सम्यग्दर्शन। तथा अध्यात्म ग्रन्थोंमें व्यवहार सम्यग्दर्शन और निश्चय सम्यग्दर्शन भेद मिलते हैं। इनकी संगति यह बैठायी गयी है कि जिसे सिद्धान्तमें सराग सम्यग्दर्शन कहा है वही अध्यात्ममें व्यवहार सम्यग्दर्शन है और जिसे सिद्धान्तमें वीतरागसम्यग्दर्शन कहा है वही अध्यात्ममें निश्चय सम्यग्दर्शन है। असलमें रागका ही नाम व्यवहार है और वीतरागका नाम निश्चय है।

सराग या व्यवहार सम्यग्दर्शन पाँच लब्धिपूर्वक मिथ्यात्व आदि सात कर्म प्रकृतियोंके उपशमादि-से होता है। जयसेनजीने कहा है—'यदाऽयं जीव आगमभाषया कालादिलब्धिरूपमध्यात्मभाषया शुद्धात्माभिमुखपरिणामरूपं स्वसंवेदनज्ञानं लभते तदा प्रथमतस्तावद्-मिथ्यात्वादि सप्तप्रकृतीनामुपशमेन क्षयोपशमेन च सरागसम्यग्दृष्टिर्भूत्वा पंचपरमेष्ठिभक्त्यादिरूपेण पराश्रितधर्म्यध्यानबहिरंगसहकारित्वेना-नन्तज्ञानादिस्वरूपोऽहमित्यादि भावनास्वरूपमात्माश्रितं धर्म्यध्यानं प्राप्य आगमकथितक्रमेणासंयत-सम्यग्दृष्ट्यादिगुणस्थानचतुष्टयमध्ये क्वापि गुणस्थाने दर्शनमोहक्षयेण क्षायिकसम्यक्त्वं कृत्वा तदनन्तर-मपूर्वादिगुणस्थानेषु प्रकृतिपुरुषनिर्मलविवेकज्योतिरूपप्रथमशुक्लध्यानमनुभूय रागद्वेषरूपचारित्रमोहोदया-भावेन निर्विकारशुद्धात्मानुभूतिरूपं चारित्रमोहविध्वंसनसमर्थं वीतरागचारित्रं प्राप्य मोहक्षपणं कृत्वा।

—पञ्चास्ति० टी० गा० १५०-१५१।

'जब यह जीव आगमकी भाषामें कालादिलब्धिरूप और अध्यात्मकी भाषामें शुद्धात्माके अभिमुख परिणामरूप स्वसंवेदनज्ञानको प्राप्त करता है, तब प्रथम ही मिथ्यात्व आदि सात प्रकृतियोंके उपशम और क्षयोपशमसे सरागसम्यग्दृष्टि होकर पञ्चपरमेष्ठीकी भक्ति आदि रूपसे पराश्रित धर्म्यध्यानको बहिरंग सहायक बनाकर 'मैं अनन्तज्ञानादि स्वरूप हूँ' इत्यादि भावनारूप आत्माश्रित धर्म्यध्यानको करता है और तब आगममें कहे हुए क्रमके अनुसार असंयत सम्यग्दृष्टि आदि चार गुणस्थानोंमेंसे किसी भी गुणस्थानमें दर्शनमोहका क्षय करके क्षायिक सम्यक्त्वको प्राप्त करता है। उसके पश्चात् अपूर्वकरण आदि गुणस्थानोंमें निर्मल भेद ज्ञानरूप प्रथम शुक्लध्यानको करके रागद्वेषरूप चारित्रमोहके उदयका अभाव होनेसे चारित्रमोहके विध्वंस करनेमें समर्थ निर्विकार शुद्धात्मानुभूतिरूप वीतरागचारित्रको प्राप्त करके मोहका क्षय करता है।'

उक्त कथनके अनुसार जिन्हें आगममें पाँच लब्धि कहा है अध्यात्ममें उसे स्वसंवेदन ज्ञान कहते हैं जो शुद्धात्माके अभिमुख परिणामरूप है। इसीसे इस स्वसंवेदन ज्ञानको वीतराग भी कहा है।

यही शुद्धात्माके अभिमुख परिणामरूप स्वसंवेदन आगे बढ़नेपर शुद्धात्मानुभूतिरूप स्वसंवेदन हो जाता है। अतः सरागसम्यग्दृष्टि या व्यवहार सम्यग्दृष्टिका परिणाम शुद्धात्माभिमुख होता है तभी तो वह निश्चय सम्यक्त्वके रूपमें परिणत होता है और इसीसे कहीं-कहीं सरागसम्यक्त्वको भी निश्चय सम्यक्त्व कहा है।

परमात्मप्रकाश (२।१७) की टीकामें टीकाकार ब्रह्मदेवजीने जो प्रश्न समाधान किया है उसका हिन्दी अनुवाद दिया जाता है—प्रभाकर भट्ट प्रश्न करता है—

प्रश्न—निज शुद्धात्मा ही उपादेय है इस प्रकारकी रुचिरूप निश्चय सम्यक्त्व होता है ऐसा आपने पहले अनेक वार व्याख्यान किया है। यहाँ निश्चय सम्यक्त्वको वीतरागचारित्रका अविनाभावी कहा तो यह पूर्वापर विरोध क्यों ?

उत्तर—निज शुद्धात्मा ही उपादेय है इस प्रकारकी रुचिरूप निश्चय सम्यक्त्व गृहस्थ अवस्थामें तीर्थंकरदेव, भरत, सगर, राम, पाण्डव आदिके वर्तमान था, किन्तु उनके वीतरागचारित्र नहीं था यह परस्पर विरोध है। यदि उनके वीतरागचारित्र होता तो वे असंयमी क्यों होते ? यह पूर्वपक्ष है। इसका परिहार इस प्रकार है—उनके शुद्धात्मा उपादेय है इस प्रकार भावनारूप निश्चय सम्यक्त्व तो है, किन्तु चारित्रमोहके उदयसे स्थिरता नहीं थी। व्रतादि नहीं होनेसे वे असंयत कहे जाते हैं। शुद्ध आत्मभावनासे डिगकर भरत आदि निर्दोष परमात्मा अर्हन्त सिद्धोंका गुणस्तवरूप या वस्तुस्तवरूप स्तवनादि करते हैं उनके चरित पुराण आदि सुनते हैं। उनके आराधक आचार्य उपाध्याय साधुओंका विषयकषायरूप खोटे ध्यानसे बचनेके लिए और संसारकी स्थितिके छेदके लिए पूजा-दान आदि करते हैं इसलिए शुभरागके योगसे वे सरागसम्यग्दृष्टि होते हैं। उनके सम्यक्त्वको जो निश्चय सम्यक्त्व कहा गया है वह वीतरागचारित्रके अविनाभावी निश्चय सम्यक्त्वका परम्परासे साधक होनेसे कहा है। वास्तवमें तो वह सम्यक्त्व सराग-सम्यक्त्व नामक व्यवहार सम्यक्त्व ही है।

इस तरह दृष्टिभेदसे व्यवहार सम्यक्त्वको भी निश्चय सम्यक्त्व कहा गया है।

चतुर्थ गुणस्थानवर्ती सराग सम्यक्त्वमें शुद्धात्म भावना होती है तभी तो वह निश्चय सम्यक्त्वके रूपमें प्रकट होती है। उसके विना तो सम्यक्त्व होता ही नहीं है। 'वृहद्द्रव्य संग्रह गाथा ४५ की टीकामें ब्रह्मदेवने लिखा है—

'मिथ्यात्वादिसप्तप्रकृत्युपशमक्षयोपशमक्षये सति, अध्यात्मभाषया निजशुद्धात्माभिमुखपरिणामे सति शुद्धात्मभावनोत्पन्ननिर्विकारवास्तवसुखमुपादेयं कृत्वा संसारशरीरभोगेषु योऽसौ हेयबुद्धिः सम्यग्दर्शन-शुद्धः स चतुर्थगुणस्थानवर्ती व्रतरहितो दर्शनिको भण्यते।'

मिथ्यात्व आदि सात प्रकृतियोंके उपशम, क्षयोपशम या क्षय होनेपर अथवा अध्यात्म भाषाके अनुसार निज शुद्ध आत्माके अभिमुख परिणाम होनेपर, शुद्ध आत्मभावनासे उत्पन्न निर्विकार यथार्थ सुखरूपी अमृतको

उपादेय मानकर संसार शरीरभोगोंमें जो हेयबुद्धि है वह सम्यग्दर्शनसे शुद्ध व्रतरहित चतुर्थ गुणस्थानवर्ती दार्शनिक है।

समयसार गा० १३०-१३१ की टीकामें जयसेनाचार्यने भी ऐसा ही कहा है—

'चतुर्थगुणस्थानयोग्यां शुद्धात्मभावनामपरित्यजन्निरन्तरं धर्मध्यानेन देवलोके कालं गमयित्वा—'

चतुर्थ गुणस्थानके योग्य शुद्धात्मभावनाको न त्यागते हुए निरन्तर धर्मध्यानपूर्वक देवलोकमें काल बिताकर""आदि। गोम्मटसार जीवकाण्डमें असंयत सम्यग्दृष्टि नामक चतुर्थगुणस्थानका स्वरूप बतलाते हुए कहा है कि जो न तो इन्द्रियोंसे विरत है और न त्रस और स्थावर जीवोंकी हिंसासे विरत है, केवल जिनेन्द्रके द्वारा कहे हुए तत्त्वोंका श्रद्धान करता है वह असंयत सम्यग्दृष्टि है। इसको कुछ विद्वान् भी बहुत हलके रूपमें लेते हैं। किन्तु जिनोक्त तत्त्वोंके श्रद्धानमें ही सम्यक्त्वका सार समाया हुआ है जैसा कि ऊपर चतुर्थगुणस्थानका स्वरूप बतलाते हुए कहा गया है।

परमात्मप्रकाशमें धर्मकी व्युत्पत्ति करते हुए कहा है—

भाउ विसुद्धउ अप्पणउ धम्मु भणेविणु लेहु।
चउगइ दुक्खहं जो धरइ जीव पडंतहु एहु ॥६८॥

इसमें कहा है कि चतुर्गतिरूप संसारके दुःखोंमें पड़े हुए जीवको जो मोक्षपदमें धारण करता है वह धर्म है। वह है आत्मा का विशुद्ध परिणाम। विशुद्धका मतलब है मिथ्यात्व रागादिसे रहित। टीकाकारने इसकी व्याख्या करते हुए कहा है कि इस धर्म में नयविभागसे सभी धर्मके लक्षणोंका अन्तर्भाव हो जाता है। जैसे अहिंसाको धर्म कहा है वह भी जीवके शुद्ध भावोंके बिना सम्भव नहीं है। सागार-अनगार रूप धर्म या उत्तम क्षमादि रूप दस धर्म भी जीवके शुद्धभावकी ही अपेक्षा करते हैं। स्वामी समन्तभद्रने जो रत्नकरण्ड श्रावकाचारमें सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्रको धर्म कहा है वह शुद्धभावको लेकर ही है। कुन्दकुन्द स्वामीने प्रवचनसारमें जो राग-द्वेष-मोह रहित परिणामको धर्म कहा है वह भी जीवका शुद्ध स्वभाव ही है। स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षामें जो वस्तुस्वभावको धर्म कहा है वह भी वही है। अतः शुद्ध परिणाम ही कर्तव्य है ऐसी जिसकी अन्तरंग श्रद्धा है वही वास्तवमें जिनोक्त तत्त्वका श्रद्धानी है। और वही सम्यग्दृष्टि है।

मिथ्यात्व और अनन्तानुबन्धी कषायजन्य रागके हटे बिना आत्माके परिणामोंमें विशुद्धताका सूत्रपात नहीं होता। और उसके बिना व्रत, तप, संयम व्यर्थ होता है। ऐसा सभी शास्त्रोंमें कहा है। किन्तु आजके समयमें लोकमें बढ़ते हुए असंयमको देखकर संयमके प्रेमी संयमपर जोर देते हैं जो उचित है किन्तु उसके साथमें जैनधर्मका मूल जो सम्यक्त्व है उसे भुलाना नहीं चाहिये न उसका महत्त्व कम करना चाहिये। सम्यक्त्वके माहात्म्यसे जैन-साहित्य भरा हुआ है। उत्तरकालके विद्वान् भी उसे मुक्तकण्ठसे स्वीकार करते थे। पं० जयचन्दजीने समयसार टीकाके भावार्थमें लिखा है—

'सिद्धान्तमें मिथ्यात्वको ही पाप कहा है। जहाँ तक मिथ्यात्व रहता वहाँ तक शुभ-अशुभ सभी क्रियाओंको अध्यात्ममें परमार्थसे; पाप ही कहा है और व्यवहारनयकी प्रधानतामें व्यवहारी जीवोंको अशुभसे छुड़ाकर शुभमें लगानेको किसी तरह पुण्य भी कहा है। स्याद्वाद मतमें कोई विरोध नहीं है।

शंका—परद्रव्यसे जब तक राग रहे तब तक मिथ्यादृष्टि कहा है। इसको हम नहीं समझे क्योंकि अविरत सम्यग्दृष्टि आदिके चारित्रमोहके उदयसे रागादिभाव होते हैं। उसके सम्यक्त्व कैसे कहा है?

समाधान—यहाँ मिथ्यात्वसहित अनन्तानुबन्धीका राग प्रधान करके कहा है क्योंकि अपने और परके ज्ञान श्रद्धानके बिना परद्रव्यमें तथा उसके निमित्तसे हुए भावोंमें आत्मबुद्धि हो तथा प्रीति-अप्रीति हो तो समझना कि इसके भेद-ज्ञान नहीं हुआ। मुनिपद लेकर व्रत समिति भी पालता है वहाँ जीवोंकी रक्षा तथा शरीर सम्बन्धी यत्नसे प्रवर्तना, अपने शुभभाव होना इत्यादि परद्रव्य सम्बन्धी भावोंसे अपना मोक्ष होना माने और परजीवोंका घात होना, अयत्नाचार रूप प्रवर्तना, अपना अशुभ भाव होना आदि परद्रव्योंकी

क्रियासे ही अपनेमें बन्ध माने तो जानना कि इसके अपना और परका ज्ञान नहीं हुआ, क्योंकि बन्ध मोक्ष तो अपने भावोंसे था, परद्रव्य तो निमित्तमात्र था उसमें विपरीत माना, इस तरह जब तक परद्रव्यसे ही भला-बुरा मान रागद्वेष करता है तब तक सम्यग्दृष्टि नहीं है।' आगे गा० २०१-२०२ के भावार्थमें लिखा है—

'यहाँ अज्ञानमय कहनेसे मिथ्यात्व अनन्तानुबन्धीसे हुए रागादि समझना। मिथ्यात्वके बिना चारित्र-मोहके उदयका राग नहीं लेना क्योंकि अविरत सम्यग्दृष्टि आदिके चारित्रमोह सम्बन्धी राग है किन्तु वह ज्ञानसहित है। उसको रोगके समान जानता है। उस रागके साथ राग नहीं है, कर्मोदयसे जो राग है उसे मेटना चाहता है। शुभराग होता है परन्तु उस शुभरागको अच्छा समझ लेशमात्र भी उस रागसे राग करे तो सर्वशास्त्र भी पढ़ लिये हों, मुनि भी हो, व्यवहारचारित्र भी पाले तो भी ऐसा समझना कि उसने अपनी आत्माका परमार्थस्वरूप नहीं जाना, कर्मोदयजनित भावको ही अच्छा समझा है उसीसे अपना मोक्ष मानता है। ऐसा माननेसे अज्ञानी है। अपने और परके परमार्थरूपको नहीं जाना तो जीव-अजीव पदार्थका भी परमार्थरूप नहीं जाना। और जब जीव अजीवको ही नहीं जाना तब सम्यग्दृष्टि कैसे हुआ।

जिनोक्त तत्त्व के श्रद्धानसे यही अभिप्राय है। अतः यह सब सरागसम्यग्दृष्टीकी बात है उसको भी अबन्धक कहा है क्योंकि मिथ्यादृष्टिकी अपेक्षा उसके ४३ कर्मप्रकृतियोंका बन्ध नहीं होता। शेष ७७ कर्मप्रकृतियोंका भी स्थितिअनुभागबन्ध अल्प होता है फिर भी वह संसारकी स्थितिका छेदक है इसलिए उसे अबन्धक कहा है। जब वह आगे पंचमगुणस्थान और षष्ठगुणस्थानवर्ती होता है तब तो बन्धमें और भी अधिक हानि होती है। साथ ही आगममें ऐसे दस स्थान बतलाये हैं जिनमें उत्तरोत्तर असंख्यातगुणीनिर्जरा होती है उनमें सबसे प्रथम स्थान सम्यग्दृष्टीका है उसके प्रतिसमय असंख्यात गुणीनिर्जरा बराबर होती है। इसीलिए पुरुषार्थसिद्ध्युपायमें कहा है—

तत्रादौ सम्यक्त्वं समुपाश्रयणीयमखिलयत्नेन।
तस्मिन् सत्येव यतो भवति ज्ञानं चारित्रं च॥

उस रत्नत्रयमेंसे सर्वप्रथम सब प्रकारके प्रयत्नोंके द्वारा सम्यग्दर्शनकी सम्यक्उपासना करना चाहिए क्योंकि उसके होनेपर ही सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चरित्र होता है॥

चारित्र

अब हम चारित्रकी ओर आते हैं। जैसे सम्यग्दर्शनके दो प्रकार हैं वैसे ही चारित्रके भी दो प्रकार हैं। ग्रन्थकारने दोनोंका स्वरूप बतलाते हुए लिखा है—

असुहेण रायरहिओ वयाइरागेण जोहु संजुत्तो।
सो इह भणिय सराओ मुक्को दोण्हं पि खलु इयरो॥३३१॥

जो अशुभके रागसे रहित है और व्रत आदिके रागसे संयुक्त है उसे यहाँ सराग कहा है और जो शुभ तथा अशुभ दोनों ही रागोंसे मुक्त है वह वीतराग है॥

वीतरागचारित्र ही उपादेय है और सरागचारित्र हेय है क्योंकि शुद्धोपयोगरूप वीतरागचारित्रसे मोक्षसुख प्राप्त होता है और शुभोपयोगरूप सरागचारित्रसे स्वर्गसुख प्राप्त होता है। फिर भी शुभोपयोगरूप सरागचारित्रको अपनाये बिना वीतरागचारित्रकी प्राप्ति सम्भव नहीं है इसलिए अशुभोपयोगसे बचनेके लिए शुभोपयोगको अपनानेका विधान जिनागममें है। इसीसे शुभोपयोगरूप सरागचारित्रको परम्परासे मोक्षका भी कारण कहा है। किन्तु वह सरागचारित्र निश्चयमोक्षमार्गसे निरपेक्ष नहीं होना चाहिए। विशुद्धज्ञानदर्शन स्वभाव शुद्धआत्मतत्त्वका सम्यक्श्रद्धान ज्ञान और अनुष्ठानरूप निश्चयमोक्षमार्ग है। जो इस निश्चय मोक्षमार्गको भूलकर केवल शुभानुष्ठानरूप व्यवहारमोक्षमार्गको ही अपनाते हैं वे भले ही स्वर्गमें चले जायें

किन्तु उनका संसार परिभ्रमण नहीं छूटता। हाँ, जो शुद्धानुभूतिरूप निश्चयमोक्षमार्गको मानते हैं किन्तु निश्चयमोक्षमार्गके अनुष्ठानकी शक्ति न होनेसे निश्चयके साधक शुभानुष्ठानको करते हैं वे सरागसम्यग्दृष्टी परम्परासे मोक्षको प्राप्त करते हैं। और जो केवल निश्चयनयका अवलम्बन लेकर भी रागादिविकल्पसे रहित परमसमाधिरूप शुद्ध आत्माको प्राप्त करनेमें असमर्थ होते हुए भी मुनियोंके षडावश्यक आदिरूप आचरणकी और श्रावकोंके दानपूजा आदिरूप आचरणकी निन्दा करते हैं वे दोनों प्रकारके चारित्रोंसे भ्रष्ट होकर पापका ही बन्ध करते हैं।

शुभोपयोगमें भी धर्मका अंश रहता है। आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसारमें कहा है—

धम्मेण परिणदप्पा अप्पा जदि सुद्धसंपयोगजुदो।
पावदि णिव्वाणसुहं सुहोवजुत्तो व सग्गसुहं ॥११॥

धर्मसे परिणत आत्मा यदि शुद्धोपयोगसे युक्त होता है तो मोक्ष सुखको पाता है और यदि शुभोपयोगसे युक्त होता है तो स्वर्गसुखको पाता है।

इस गाथामें जहाँ शुद्धोपयोगीको धर्मपरिणत आत्मा कहा है वहाँ शुभोपयोगीको भी धर्मपरिणत आत्मा कहा है। इसकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्रजीने भी दोनोंको ही धर्मपरिणत स्वभाव कहा है। किन्तु शुद्धोपयोगीके चारित्रको अपना कार्य करनेमें समर्थ कहा है और शुभोपयोगीके चारित्रको अपना कार्य करनेमें असमर्थ तथा कथंचित् विरुद्धकार्यकारी कहा है। अतः जैसे अशुभोपयोग सर्वथा हेय है वैसे शुभोपयोग सर्वथा हेय नहीं है किन्तु सर्वथा उपादेय भी नहीं है। यदि शुभोपयोग सर्वथा हेय होता तो आचार्य अमृतचन्द्र श्रावकाचारकी रचना न करते और न उसे पुरुषार्थसिद्धचुपाय नाम देते। श्रावकका आचार भी पुरुषार्थकी—मोक्षकी सिद्धिका उपाय है अन्यथा धर्मके श्रावकधर्म और मुनिधर्म दो भेद नहीं होते। इसमें सन्देह नहीं कि धर्म निवृत्तिरूप ही है प्रवृत्तिरूप नहीं है क्योंकि कहा है—

'रागद्वेषौ प्रवृत्तिः स्यान्निवृत्तिस्तन्निषेधनम्'
तौ च बाह्यार्थसंबद्धौ तस्मात्तान् सुपरित्यजेत् ॥२३७॥

—आत्मानु०

राग और द्वेष प्रवृत्ति है और रागद्वेषका निषेध निवृत्ति है। वे रागद्वेष बाह्यपदार्थोंसे सम्बद्ध हैं अतः बाह्यपदार्थोंको छोड़ना चाहिए।

प्रवृत्तिका मतलब ही रागद्वेष है। जो व्यक्ति जितना ही रागी द्वेषी होता है उतना ही प्रवृत्तिशील है। राग और द्वेषका आधार बाह्यपदार्थ होते हैं अतः रागद्वेषको कम करनेके लिए बाह्यपदार्थोंका त्याग आवश्यक है। श्रावकके आचारमें इसीसे बाह्य पदार्थोंके त्यागकी मुख्यता है। समस्त व्रताचरण त्यागरूप ही होता है।

यह सत्य है कि चारित्र नाम स्वरूपमें चरण (लीनता) का है और वही वस्तुतः धर्म है। उसी स्वरूपमें चरणरूप चारित्रके लिए ही व्रताचरण भी किया जाता है। यह भी कह सकते हैं कि बाह्य वस्तुओंके त्यागके साथ जितने अंशमें आत्मतल्लीनता है उतने ही अंशमें धर्म है और यदि वह नहीं है तो कोरे बाह्यत्यागमें धर्म नहीं है।

श्रावककी जो ग्यारह प्रतिमाएँ बतलायी गयी हैं उनके आन्तरिक और बाह्यरूपका चित्रण करते हुए पं० आशाधरजीने कहा है—

रागादिक्षयतारतम्यविकसच्छुद्धात्म संवित्सुख-
स्वादात्मस्वबहिर्बहिस्त्रसवधाद्यंहोव्यपोहात्मसु।
सद्दृक् दर्शनिकादिदेशविरतिस्थानेषु चैकादश-
स्वेकं यः श्रयते यतिव्रतरतस्तं श्रद्दधे श्रावकं ॥

—सागार धर्मा०

अर्थात् इन ग्यारह प्रतिमाओंके अभ्यन्तरमें रागादिके क्षयकी हीनाधिकतासे प्रकट हुए शुद्ध आत्माके संवेदनजन्य सुखका स्वाद रहता है और बाहरमें त्रसहिंसा आदिका त्याग रहता है। यदि बाह्य आचरण तो हो और अभ्यन्तरमें आत्मिक सुखका आभास भी न हो तो ऐसे व्रत वस्तुतः व्रत नहीं हैं। अतः निश्चयके साथ व्यवहार अपरिहार्य है। अन्तस्तलमें भावना होनेपर बाह्य व्यवहारमें वह अवतरित हुए बिना नहीं रह सकती। अस्तु,

ग्रन्थकार माइल्लधवलने सरागचारित्रका वर्णन करते हुए आचार्य कुन्दकुन्दके प्रवचनसारके चारित्राधिकारका अनुसरण किया है और केवल मुनि सम्बन्धी ही सरागचारित्रका वर्णन किया है। उन्होंने गाथा ३३९ में लिख भी दिया है कि दीक्षाग्रहणके अनुक्रमसे सरागचारित्रके कथनका विस्तार प्रवचनसारमें देखना चाहिए। यहाँ उसीका लेशमात्र कथन किया है।

आगे उन्होंने कहा है कि शुभोपयोगसे दुःखका प्रतिकार तो होता है किन्तु सुखकी प्राप्ति नहीं होती। किन्तु मिथ्या रत्नत्रयको छोड़कर जो सम्यक् रत्नत्रयको धारण करके शुभकर्म करता है उसका परम्परासे मोक्ष होता है ॥३४०-४१॥

आगे पुनः कहा है कि व्यवहारसे बन्ध होता है और स्वभावमें लीन होनेसे मोक्ष होता है अतः स्वभावकी आराधनाके समय व्यवहारको गौण करना चाहिए।

आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसार गाथा ८में कहा है जिस समय द्रव्य जिस रूपसे परिणत होता है उस समय वह उसी स्वभावमय होता है। अतः धर्मरूपसे परिणत यह आत्मा ही धर्म है। इस प्रकार निजशुद्धात्मपरिणति ही निश्चयधर्म है और पंचपरमेष्ठी आदिकी भक्तिरूप परिणाम व्यवहारधर्म है। इस तरह इन दोनों धर्मोंसे परिणत आत्मा ही धर्म है। उपादान कारणके समान ही कार्य होता है। धर्मका उपादान कारण आत्मा ही है क्योंकि वही धर्मरूप परिणत होता है। वह उपादान कारण शुद्ध और अशुद्धके भेदसे दो प्रकार है। रागादिविकल्पसे रहित स्वसंवेदन ज्ञान, जिसे आगममें शुक्लध्यान कहा है, केवलज्ञानकी उत्पत्तिमें शुद्ध उपादान कारण है। उसकी प्राप्तिके लिए शुद्ध उपादानकी आवश्यकता है। उसीके लिए चारित्रकी आवश्यकता है। उसके बिना उपादान शुद्ध नहीं हो सकता। अतः चारित्रको भी प्रयत्नपूर्वक धारण करना चाहिए।

चारित्रके सम्बन्धमें जब विचार किया जाता है तो व्रतोंका प्रसंग अनायास आ जाता है। पाँच महाव्रत प्रसिद्ध हैं। तत्त्वार्थसूत्रके सातवें अध्यायके प्रारम्भमें ही हिंसा, झूठ, चोरी, अब्रह्म और परिग्रहके त्यागको व्रत कहा है। उस सूत्रकी सर्वार्थसिद्धि नामक टीकामें पूज्यपाद स्वामीने यह प्रश्न उठाया है कि व्रतको आस्रवका हेतु क्यों कहा, क्योंकि उसका अन्तर्भाव तो गुप्ति, समिति आदि संवरके हेतुओंमें किया गया है। दस धर्मोंमेंसे संयमधर्ममें व्रत आ जाते हैं। इसका समाधान करते हुए कहा है कि संवर तो निवृत्तिरूप है किन्तु व्रत प्रवृत्तिरूप हैं—हिंसा, झूठ, चोरी आदिको त्यागकर अहिंसा में, सत्यवचनमें तथा दी हुई वस्तुके ग्रहणमें प्रवृत्ति होती है। इसीलिए द्रव्यसंग्रह गाथा ५७ की टीकामें ब्रह्मदेवजीने उन्हें एकदेशव्रत कहा है। और पूज्यपाद स्वामीने अव्रतोंकी तरह मुमुक्षुको व्रतोंको भी त्याज्य बतलाया है। समाधितन्त्रमें उन्होंने लिखा है—

अपुण्यमव्रतैः पुण्यं व्रतैर्मोक्षस्तयोर्व्ययः।
अव्रतानीव मोक्षार्थी व्रतान्यपि परित्यजेत् ॥८३॥

अव्रत—हिंसा, झूठ, चोरी, अब्रह्म और परिग्रहसे अपुण्यका (पापका) बन्ध होता है और व्रतोंसे पुण्यका बन्ध होता है। किन्तु मोक्ष तो पुण्य और पाप दोनोंके ही नाशका नाम है। अतः मोक्षके इच्छुकको अव्रतोंकी तरह व्रतोंको भी छोड़ना चाहिए।

आगे उनके त्यागका क्रम भी बतलाया है—

अव्रतानि परित्यज्य व्रतेषु परिनिष्ठितः ।
त्यजेत्तान्यपि संप्राप्य परमं पदमात्मनः ॥८४॥

अव्रतोंको छोड़कर व्रतोंमें निष्ठावान् रहे। पुनः आत्माके परमपदको प्राप्त करके व्रतोंको भी छोड़ देवे।

इसकी चर्चा करते हुए ब्रह्मदेवजीने लिखा है कि व्यवहाररूप जो एकदेशव्रत है वही त्याज्य है। समस्त शुभाशुभसे निवृत्तिरूप निश्चयव्रत तो निर्विकल्प समाधिकालमें भी रहते ही हैं। वास्तवमें तो उस अवस्थामें प्रवृत्ति-निवृत्तिरूप विकल्पका स्वयं ही अवकाश नहीं रहता। इस तरह जहाँ उस अवस्था तक पहुँचनेके लिए व्रत ग्राह्य है वहीं उस अवस्थामें पहुँचनेपर स्वयं ही छूट जाते हैं उन्हें छोड़ना नहीं पड़ता। किन्तु पुण्यबन्धके भयसे व्रत धारण न करनेपर वह अवस्था प्राप्त नहीं हो सकती। यही आचार्य अमृतचन्द्र-जीके द्वारा घोषित जैनीनीति है कि एक समय एक हाथसे जिसे ग्रहण किया जाता है दूसरे समयमें दूसरे हाथसे उसे छोड़ भी दिया जाता है। त्याग और ग्रहण, ग्रहण और त्यागकी इस मथानीके द्वारा आत्माका मथन करनेपर वह तत्त्व निष्पन्न होता है जिसे परमपद कहते हैं। वही कार्य समयसार है। गाथा ३६६ में ग्रन्थकारने कहा है एक ही उपादान कार्य भी है, कारण भी है। कार्यको उत्पन्न करनेसे कारण है और स्वयं उत्पन्न होनेसे कार्य है। सिद्ध परमात्मा कार्यसमयसार है और शुद्धात्माके श्रद्धान ज्ञान आचरणसे विशिष्ट आत्मा कारणसमयसार है। जो आत्मा कारणसमयसाररूप है वही आत्मा उत्तरकालमें सिद्धपरमात्मा बनता है। अतः वह स्वयं ही कार्य है और स्वयं ही अपना कारण है मुमुक्षुको यह तत्त्व सदा लक्ष्यमें रखना चाहिए। द्रव्यस्वभावप्रकाशक नयचक्रके रचयिताने इन सभी बातोंपर पूर्वाचार्योंका अनुसरण करते हुए सम्यक् प्रकाश डाला है। उसका स्वाध्यायपूर्वक चिन्तन और मनन करना चाहिए। नयविवक्षाको सम्यक् रीतिसे हृदयंगम करके शास्त्रोंमें कहाँ कौन कथन किस दृष्टिसे किया गया है इस बातको समझ लेनेसे किसी तरहका विसंवाद नहीं हो सकता। शास्त्रकारोंने विसंवादके लिए कुछ भी तो नहीं छोड़ा है। सब कथन एकदम स्पष्ट किया है। अस्तु,

अन्तमें ग्रन्थके सम्पादनमें प्रयुक्त प्रतियोंका परिचय देकर इस प्रकरणको समाप्त करेंगे।

सम्पादनमें उपयुक्त प्रतियोंका परिचय

प्रकृत द्रव्यस्वभावप्रकाशक नयचक्रकी हस्तलिखित कुछ प्रतियाँ हमें सम्पादनार्थ जयपुर, कारंजा तथा ऐलक पन्नालाल सरस्वतीभवन ब्यावरसे प्राप्त हुई थीं। उन्हींके आधारपर प्रकृत ग्रन्थका सम्पादन तथा संशोधन किया गया है। इसी तरह ग्रन्थके अन्तमें परिशिष्टरूपमें दी गयी आलापपद्धतिका भी सम्पादन जयपुरसे प्राप्त प्रतियोंके आधारपर किया गया है। नीचे उन सबका परिचय दिया जाता है—

१ अ० प्रति। आमेर शास्त्र भण्डार जयपुर (राजस्थान) नं० ५५६, पत्र संख्या ३४, लिपि सुन्दर और शुद्ध। प्रत्येक पत्रमें ९ पंक्ति और प्रत्येक पंक्तिमें ३४ अक्षर। संवत् १७९४ आसोज मास कृष्णपक्ष दशमी तिथि गुरुवारको लिखकर पूर्ण हुई। लिपिकर्ता हैं जिनदास बिलाला वासी लवायणका।

२ आ० प्रति। आमेर शास्त्रभण्डार जयपुर (राजस्थान) नं० ५५४। पत्र संख्या ५३। प्रत्येक पत्रमें ९ पंक्ति और प्रत्येक पंक्तिमें ३३ या ३४ अक्षर। यत्र तत्र संस्कृतमें टिप्पण भी हैं। अक्षर सुन्दर हैं किन्तु प्राचीन होनेसे सुमैल हो गये हैं। कुछ जीर्ण भी हो चले हैं। अन्तमें प्रदाताकी प्रशस्ति है। सं० १५०२ वर्षे वसाख वदी २ श्रीमूलसंघे सरस्वतीगच्छे नन्दिसंघे बलात्कारगणे श्री पद्मनन्दिदेवाः तत्पट्टे श्री शुभचंद्र-देवाः तत्पट्टे श्रीजिनचंद्रदेवाः पद्मनंदिशिष्य श्रीमदनकीर्तिदेवाः तस्य शिष्या ब्रह्म नरसिंघ बघेरवालान्वय जडिया

गोत्रे सं॰ सीहभार्या नयलु तयो पुत्र ज्येघरष्या सीटात्मा काल्हा वाल्हां……वाल्हापुत्री……सम्यक्त्व शीलाभरण……। इदं नयचक्रं ब्रह्म नरसिंह लिष्यापितं कर्मक्षयनिमित्तं। ज्ञानवान् ज्ञानदानेन निर्भयोऽभय-दानतः। अन्नदानात् सुखी नित्यं निर्व्याधी भेषजं भवेत्॥

क॰ प्रति। ऐलक पन्नालाल सरस्वती भवन ब्यावर।

पत्र संख्या २३। प्रत्येक पत्रमें ९ पंक्ति, प्रत्येक पंक्तिमें ४५-४६ अक्षर। गाथाओंकी उत्थानिकाएँ ऊपर-नीचे हासियोंमें लिखी हैं। प्रायः शुद्ध है। अन्तमें लेखक प्रशस्ति है—

इति नयचक्रं समाप्तं। संवत् १८८६ कार्तिकमासे कृष्णपक्षे दुतियायां मंगलवासरे लिषतं महात्मा राधाकृष्ण सवाई जयनगरमध्ये वासी कृष्णगढका। श्रीकल्याणरस्तु।

ख॰ प्रति—ऐ॰ प॰ स॰ ब्यावर। पत्र सं॰ ४६ प्रत्येक पत्रमें पंक्ति ६, प्रत्येक पंक्तिमें अक्षर अधिक ४३, कम ३८।

इति नयचक्रं समाप्तं लिखापितं ब्रह्मदेवपठनार्थं।

ज॰ प्रति। कारंजा अ॰ नं॰ ३५९। पत्र सं॰ २५।

प्रत्येक पत्रमें पंक्ति १२ या १३। प्रत्येक पंक्तिमें ३५ से ४० तक अक्षर। प्रति प्रायः शुद्ध है। यत्र तत्र टिप्पण और पाठभेद भी अंकित हैं। ग्रन्थ समाप्त होनेके बाद दो पत्र और हैं जिनमें नयचक्रकी कुछ गाथाएँ लिखकर उनका भाषा अर्थ दिया है।

नयचक्रके अन्तमें परिशिष्टरूपसे आलापपद्धति भी दी गयी है। उसके सम्पादनके लिए हमें एक प्रति कारंजासे, एक प्रति जैनसिद्धान्त भवन आरासे और ४ प्रतियाँ दि॰ जै॰ अति॰ श्रीमहावीरजी जयपुरसे हुई थीं उनका भी परिचय नीचे दिया जाता है।

क॰ प्रति। श्री आमेर शास्त्रभण्डार जयपुर। नं॰ १०७। पत्र ८, प्रत्येकमें पंक्ति १२। प्रत्येक पंक्तिमें ४० अक्षर। लिपि स्पष्ट और प्रायः शुद्ध है। संवत् १७७२ मार्गशीर्ष वदी पड़वाको पाटिलपुरमें दयारामने लिखी है।

ख॰ प्रति। आमेर शास्त्रभण्डार जयपुर। पत्र २०, प्रत्येकमें ५ पंक्ति, प्रत्येक पंक्तिमें ३४ अक्षर। क प्रतिसे इसका पत्र लम्बा और चौड़ा भी है किन्तु एक पंक्तिसे दूसरी पंक्तिके मध्यमें अन्तराल विशेष दिया है। अक्षर बड़े और सुन्दर हैं। प्रायः क प्रतिके अनुकूल ही है। सं॰ १७७५ में लिखी गयी है।

आ॰ प्रति। आमेर शा॰ जयपुर। नं॰ १०५। पत्र १४, प्रत्येक पत्रमें ७ पंक्ति और प्रत्येक पंक्तिमें ३३ से ३७ तक अक्षर। प्रारम्भके तीन पत्रोंके हाशियेपर टिप्पण भरे हुए हैं। शेषमें भी कहीं-कहीं हीनाधिक टिप्पण दिये हैं। शुद्ध और सुन्दर लेख है। लेखक प्रशस्ति—

इति श्रीसुखबोधार्थमालापपद्धति श्रीदेवसेन पंडित विरचिता परिसमाप्ता। संवत्सरे लोकनय-मुनीन्दुमिते १७९३ चैत्रमासे कृष्णपक्षे चतुर्थ्यां तिथौ इन्द्रप्रस्थनगरे नगरे चिते श्री मूलसंघे भट्टारक श्री सुरेन्द्रकीर्तिस्तत्पटोदयाद्रिदिनमणिनिभस्य स्वपंडातरीतरितागमाम्भोधेर्भट्टारकशिरोरत्नस्य भट्टारकजी श्री श्री श्री श्री १०८ श्रीमज्जगत्कीर्तितच्छिष्यविद्वन्मण्डलीमण्डितपण्डितजिरच्छीर्पावसोजितत्छात्रसुधी लूणकरणेनेदं लिखितं स्वपठनार्थम्।

अ॰ प्रति आमेर॰ जयपुर। पत्र सं॰ ११। प्रत्येक पत्रमें पंक्ति ९, प्रत्येक पंक्तिमें ३४ अक्षर। इसके भी प्रारम्भके दो पत्रोंपर चारों ओर हाशियोंमें टिप्पण भरे हैं। सं॰ १७९४ में बसवा नगरमें पं॰ गोरधनने लिखी है।

ग० प्रति। जैन सिद्धान्तभवन आरा। नं० ३८।३। यह ख प्रतिके वंशकी प्रतीत होती है। 'लिखतं पूर्वदेस आरा नगर श्री पार्श्वनाथजिनमन्दिरमध्ये काष्ठासंघे माथुरगच्छे पुष्करगणे लोहाचार्याम्नाये श्री १०८ भट्टारकोत्तम भट्टारकजी श्री ललितकीर्ति तत्पट्टे मार्दवपरनामी श्री १०८ राजेन्द्रकीर्ति तच्छिष्य भट्टारक मुनीन्द्रकीर्ति दिल्ली सिंहासनाधीश्वरने लिपी सम्वत् १९४९ का मिती भाद्रवदी ६ वार रविकू पूरा किया। विक्टूरिया अँगरेज बहादुर राजके विखैं। शुभं भूयात् कल्याणमस्तु।

विषय-सूची

परिशिष्ट १

परिशिष्ट २

परिशिष्ट ३

परिशिष्ट ४

परिशिष्ट ५

श्री-माइल्लधवल-कृत

द्रव्यस्वभावप्रकाशक

यचक्र

श्रीकुन्दकुन्दाचार्यकृतशास्त्रात्[1] सारार्थं परिगृह्य स्वपरोपकाराय द्रव्यस्वभावप्रकाशकं नयचक्रं मोक्षमार्गं कुर्वन् गाथाकर्ता[2] निर्विघ्नतः[3] शास्त्रपरिसमाप्त्यादिकं शिष्टाचारप्रतिपालनं[4] पुण्यावाप्तिर्नास्तिकतापरिहारः[5] फलमभिलषन् शास्त्रादौ इष्टदेवताविशेषं नमस्कुर्वन्नाह 'दव्वा' इति ।

दव्वा विस्ससहावा लोयागासे सुसंठिया जेहिं ।
दिट्ठा तियालविसया वंदेहं ते जिणे सिद्धे ॥१॥

श्रीकुन्दकुन्दाचार्यकृत शास्त्रसे सारभूत अर्थको ग्रहण करके, अपने और दूसरोंके उपकारके लिए, द्रव्यस्वभावप्रकाशक नयचक्र नामक ग्रन्थके, जो कि मोक्षका मार्ग है, रचयिता शास्त्रकी निर्विघ्नरूपसे समाप्ति, शिष्टोंके आचारका पालन, पुण्यकी प्राप्ति और नास्तिकताका परिहार रूप फलकी इच्छासे शास्त्रके प्रारम्भमें इष्ट देवता विशेषको नमस्कार करते हुए गाथा कहते हैं—

लोकाकाशमें सम्यक् रूपसे स्थित विश्वस्वरूप त्रिकालवर्ती द्रव्योंको जिन्होंने देखा उन जिनों और सिद्धोंको मैं नमस्कार करता हूँ ॥१॥

विशेषार्थ—इस ग्रन्थका नाम द्रव्यस्वभावप्रकाशक है क्योंकि इसमें द्रव्योंके स्वभावपर प्रकाश डाला गया है। और द्रव्योंके स्वभावका ठीक-ठीक परिज्ञान नयोंका सम्यक् परिज्ञान हुए विना नहीं हो सकता। इसीसे आचार्य देवसेनने अपने नयचक्रके प्रारम्भमें कहा है कि जैसे धर्महीन मनुष्य सुख चाहता है या प्यासा मनुष्य पानीके बिना प्यास बुझाना चाहता है वैसे ही मूढ़ मनुष्य नयोंके ज्ञानके विना द्रव्योंका ज्ञान करना चाहता है। अतः जैसे धर्मके विना सुख नहीं हो सकता और पानीके विना प्यास नहीं बुझ सकती वैसे ही नयोंके ज्ञानके विना द्रव्योंके स्वरूपका बोध नहीं हो सकता। तथा द्रव्योंके स्वरूपका यथार्थ ज्ञान हुए विना सम्यग्दृष्टि नहीं हो सकता। इसीसे ग्रन्थकारने इस ग्रन्थको मोक्षका मार्ग कहा है। सम्यग्दर्शनके विना मोक्ष-मार्ग नहीं और वस्तु स्वरूपकी उपलब्धिके विना सम्यग्दर्शन नहीं तथा नयोंके ज्ञानके विना वस्तु स्वरूपकी उपलब्धि नहीं। इसीलिए इस ग्रन्थके रचयिताने आचार्य कुन्दकुन्दके ग्रन्थोंमें वर्णित द्रव्यस्वभावको और आचार्य देवसेनके नयचक्रको ग्रहण करके इस ग्रन्थकी रचना की है। जैसे द्रव्योंके स्वभावको समझनेके लिए कुन्दकुन्दाचार्यके ग्रन्थ अनमोल हैं वैसे ही नयोंके स्वरूपको समझनेके लिए देवसेनाचार्यका नयचक्र अनमोल है। इसीसे वह प्रायः पूरा इस ग्रन्थमें ज्योंका त्यों समाविष्ट कर लिया गया है। इस ग्रन्थको प्रारम्भ करते हुए ग्रन्थकार अपने इष्ट देवताका स्तवन करनेसे पूर्व उसके चार उद्देश्य बतलाते हैं। उनमें-से मुख्य उद्देश्य है शास्त्र विना किसी विघ्नके पूर्ण हो—उसकी पूर्तिमें कोई विघ्नबाधा उपस्थित न हो। अन्य उद्देश्य हैं

१. शास्त्राणां मु० । २. ग्रन्थकर्ता अ० ख० ज० मु० । ३. तया ख० मु० ज० । ४. –लन अ० क० ख० । ५. नास्तिकतापरिहार अ० क० ख० । 'शिष्टाचारपरिपालनार्थम्, नास्तिकतापरिहारार्थम्, निर्विघ्नतः शास्त्रपरिसमाप्त्यर्थं च परमेष्ठिगुणस्तोत्रमित्यन्ये ।'—आ० प० पृ० ११ । त० श्लो० वा० पृ० १, २ । 'नास्तिक्यपरिहारस्तु शिष्टाचारप्रपालनम् । पुण्यावाप्तिश्च निर्विघ्नं शास्त्रादौ तेन संस्तुतिः ॥ पंचास्ति० जयसे० टीका, पृ० ५ । 'नास्तिकत्वपरीहारः''''शास्त्रादावाप्तसंस्तवात् ॥' अनगारधर्मा० टी०, पृ० १ ।

इष्टदेवताविशेषं नमस्कृत्य व्याख्येयप्रतिज्ञानिर्देशार्थमाह 'जं जह' इति—

जं जह[1] जिणेहि दिट्ठं जह दिट्ठं सव्वदव्वसब्भावं।
पुव्वावरअविरुद्धं तं तह संखेवदो वोच्छं॥ २॥

स्वभावस्वभाविनोरेकत्वं निर्णीत्युपायं[3] चाह–'जीव' इति—

जीवा पुग्गलकालो धम्माधम्मा तहेव आयासं।
णियणियसहावजुत्ता दट्ठव्वा णयपमाणणयणेहिं॥३॥

शिष्टाचारका परिपालन, पुण्यकी प्राप्ति और नास्तिकताका परिहार। आचार्य विद्यानन्दने अपने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक तथा आप्तपरीक्षाके प्रारम्भमें मंगल करनेके इन उद्देश्योंपर गम्भीरतासे प्रकाश डाला है। उनका कहना है कि शिष्टाचार परिपालन, नास्तिकताका परिहार और निर्विघ्नरूपसे शास्त्रकी समाप्ति आदि तो तपश्चरण आदि अन्य कर्मोंसे भी हो सकती है। अतः इन्हींके उद्देश्यसे ग्रन्थके प्रारम्भमें मंगलस्तव करना आवश्यक नहीं है। किन्तु जिनके द्वारा शास्त्रकी परम्परा प्रवाहित हुई है तथा जिनके द्वारा शास्त्रोंमें वर्णित अर्थका बोध हमें प्राप्त हुआ है उन परमेष्ठियोंका स्तवन करना हमारा कर्तव्य है क्योंकि सज्जन किये हुए उपकारको नहीं भूलते। यदि ग्रन्थकारको गुरुपरम्परासे ज्ञान प्राप्त न हुआ होता तो वह कैसे शास्त्रकी रचना कर सकते थे। इसीसे इस ग्रन्थके रचयिताने भी अपने ग्रन्थके आदिमें इन जिनों और सिद्धोंको नमस्कार किया है जिन्होंने त्रिकालवर्ती सब द्रव्योंके स्वरूपको यथावस्थित रूपसे जाना है। इससे जहाँ उनके प्रति अपनी कृतज्ञताका ज्ञापन होता है वहाँ ग्रन्थकी प्रामाणिकताका भी समर्थन होता है कि इस ग्रन्थमें जो द्रव्योंके स्वरूपका वर्णन है वह मैंने अपनी बुद्धिसे कल्पित नहीं किया है किन्तु त्रिकाल और त्रिलोकवर्ती सब द्रव्योंके स्वरूपको जिनेन्द्रदेव और सिद्धपरमेष्ठीने देखा है। उन्हींको शिष्यपरम्परासे मुझे भी प्राप्त है। इसीसे मैं उन्हें नमस्कार करता हूँ। जिनोंसे सिद्ध बड़े होते हैं क्योंकि जिन अरहन्त तो चार कर्मोंसे मुक्त होने पर भी अभी पूर्ण मुक्त नहीं हुए हैं और सिद्ध तो एक दम निष्कलंक हैं। किन्तु हमें तो ज्ञानकी प्राप्ति अरहन्तोंके द्वारा ही होती है। उन्हींकी दिव्यध्वनिको स्मृतिमें रखकर गणधर द्वादशांगकी रचना करते हैं और फिर शिष्यपरम्परासे वही ज्ञान हमें प्राप्त होता है। अतः उपकारी होनेसे अरहन्तका प्रथम स्मरण किया जाता है जैसा णमोकार मंत्रमें भी देखा जाता है। उसीका अनुसरण इस ग्रन्थके रचयिताने भी किया है।

इष्ट देवता विशेषको नमस्कार करके पूर्वमें जो कथन करनेकी प्रतिज्ञा की है उसके निर्देशके लिए ग्रन्थकार 'जं जह' आदि गाथा कहते हैं—

जिनेन्द्रदेवने जो सब द्रव्योंका सद्भाव जैसा देखा और पूर्वापरविरोध रहित जैसा कहा वह वैसा ही मैं संक्षेपसे कहूँगा॥ २॥

आगे स्वभाव और स्वभाववान्‌में एकत्वको तथा उसके निर्णय करनेके उपायको बतलाते हैं—

अपने-अपने स्वभावसे युक्त जीव पुद्गल, काल, धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य तथा आकाशको नय और प्रमाणरूपी आँखोंसे देखना चाहिए॥ ३॥

विशेषार्थ—ग्रन्थकारने द्रव्योंके स्वरूप या स्वभावको कहनेकी प्रतिज्ञा की है। अतः वह सबसे प्रथम द्रव्योंके नाम बतलाते हैं कि मूल द्रव्य छह हैं—जीव, पुद्गल, धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाश और काल। ये सर्वदा छह ही हैं और छह ही रहेंगे। इनमें-से जीव द्रव्य तो अनन्त हैं, पुद्गल द्रव्य जीवोंसे भी अनन्त हैं क्योंकि एक एक जीवके भोगमें अनन्त पुद्गल कर्म, शरीर आदि रूपसे संलग्न हैं। काल द्रव्य असंख्यात हैं शेष तीन द्रव्य एक-एक हैं। इन द्रव्योंका अपना-अपना स्वभाव जुदा-जुदा है। और वह स्वभाव उनसे भिन्न नहीं है। वे सब द्रव्य अपने-अपने स्वभाव रूप ही हैं। जैसे अग्निका स्वभाव उष्णता अग्निसे भिन्न नहीं उसी तरह सभी स्वभाव अपने-अपने स्वभाववान्‌से अभिन्न होते हैं। किन्तु सर्वथा अभिन्न नहीं होते। ये

---

१. जं जं जि–मु०। २. सह ख०। ३. –त्युपायान्तरं ज०।

स्वभावस्य नामान्तरं ब्रूते 'तच्चं' इत्यादि—

तच्चं तह परमट्ठं दव्वसहावं तहेव परमपरं।
धेयं सुद्धं परमं एयट्ठा हुंति अभिहाणा ॥४॥

स्वभावस्वभाविनोर्व्याप्तिं दर्शयति—

एदेहि तिविहलोगं णिप्पण्णं खलु णहेण तमलोयं।
तेणेदे परमट्ठा भणिया सब्भावदरसीहिं ॥५॥
ते पुण कारणभूदा लोयं कज्जं वियाण णिच्छयदो।
अण्णो को वि ण भणिओ तेसिं इह कारणं कज्जं ॥६॥

स्वभाव-स्वभाववान्में सर्वथा अभेद हो तो 'स्वभाव-स्वभाववान्'का भेद व्यवहार भी नहीं बन सकता। किन्तु स्वभाव और स्वभाववान्के प्रदेश जुदे-जुदे नहीं होते। यदि कल्पनाके द्वारा स्वभाववान्में-से उसके स्वभावको अलग कर लिया जा सके तो स्वभाववान् नामकी कोई वस्तु शेष नहीं बचेगी। जैसे अग्निमें-से यदि उष्णको अलग किया जा सके तो अग्निका कोई अस्तित्व शेष नहीं रह सकता। अतः सब द्रव्य अपने स्वतःसिद्ध स्वभावको लिये हुए सदा तन्मय हो रहते हैं। न तो स्वभावसे भिन्न कोई स्वभाववान्की स्वतन्त्र सत्ता है और न स्वभाववान्से भिन्न स्वभावकी कोई स्वतन्त्र सत्ता है। अतः वास्तवमें वे दो नहीं हैं। किन्तु तादात्म्य रूप एक ही वस्तु है। इसीका कथन आचार्य समन्तभद्रने आप्तमीमांसा कारिका ७१-७२ में किया है कि द्रव्य और पर्यायमें ऐक्य है क्योंकि वे भिन्न-भिन्न नहीं हैं फिर भी दोनोंके स्वरूप, नाम, संख्या और प्रयोजन आदि भिन्न होनेसे भिन्नता भी है किन्तु सर्वथा भिन्न नहीं हैं।

आगे स्वभावके नामान्तर कहते हैं—

तत्त्व, परमार्थ, द्रव्यस्वभाव, पर अपर ध्येय, शुद्ध, परम, ये सब एकार्थवाची हैं ॥ ४ ॥

विशेषार्थ—ग्रन्थकारने स्वभावके प्रसंगसे उक्त शब्दोंको द्रव्यस्वभावका वाचक कहा है। इनमें-से तत्त्व और परमार्थ तो स्पष्ट ही हैं। पूज्यपाद स्वामीने अपने समाधितन्त्र श्लोक ३० में 'तत्तत्वं परमात्मनः' कहा है। यहाँ तत्त्वका अर्थ स्वरूप ही है। इसी तरह परमार्थका अर्थ भी यथार्थ स्वरूप होता है। ध्यान भी उसीका किया जाता है इसलिए उसे ध्येय शब्दसे भी कहा है। वह ध्येय पर और अपरके भेदसे दो प्रकारका होता है। क्योंकि ध्यान परमात्माका भी किया जाता है और स्वयं अपनेमें भी तन्मय हुआ जाता है। दोनोंमें ध्येय पर और स्वका स्वरूप ही है अतः पर ध्येय और अपर ध्येयको भी द्रव्यस्वभाव-का वाचक कहा है। तथा द्रव्यस्वभाव तो शुद्ध होता ही है इसलिए उसे शुद्ध शब्दसे भी कहा है। इस तरह उक्त सब शब्द द्रव्यस्वभावके वाचक हैं।

आगे स्वभाव और स्वभाववान्की व्याप्ति दिखलाते हैं—

इन्हीं छहों द्रव्योंसे तीनों लोक बने हुए हैं। तथा आकाश द्रव्यसे अलोक बना हुआ है। इसीसे सर्वदर्शी जिनेन्द्रदेवने इन्हें परम अर्थ कहा है। वे सब द्रव्य कारणरूप हैं और लोक उनका कार्य है। निश्चय नयसे न तो उनका कोई अन्य कारण ही है और न कार्य ही है ॥ ५–६ ॥

विशेषार्थ—त्रिलोकसारके प्रारम्भमें लिखा है कि यह आकाश सब ओरसे अनन्त है। उस अनन्त आकाशके मध्यमें लोक है। वह लोक अकृत्रिम है उसे किसीने किसी समय बनाया नहीं है। इसीलिए न उसकी आदि है और न अन्त है। वह अनादि-अनन्त है। स्वभाव से ही बना हुआ है। जितने आकाशमें धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाशद्रव्य, कालद्रव्य तथा जीवों और पुद्गलोंका आवागमन होता है उतना लोकाकाश है शेष सब अलोकाकाश है। इसीसे छहों द्रव्योंको लोकका कारण और लोकको उनका कार्य कहा है।

---

१. 'समवाओ पंचण्हं समउत्ति जिणुत्तमेहि पण्णत्तं। सो चेव हवदि लोओ तत्तो अमिओ अलोओ खं ॥३॥' —पञ्चास्ति०। 'णिप्पण्णं जेहिं तइलुक्कं'—पञ्चास्ति०, गा० ५।

एकक्षेत्रनिवासित्वेन संकरादिदोषपरिहारमाह—

[1]अवरोप्परं विमिस्सा तह अण्णोण्णावगासदा णिच्चं।
संता वि एयखेत्ते ण परसहावे हि गच्छंति ॥७॥

इति पीठिकानिर्देशः।

किन्तु वास्तवमें न वे किसी के कारण हैं और न कोई उनका कार्य है। जो किसीको उत्पन्न करता है वह उसका कारण होता है और जो उत्पन्न होता है वह उसका कार्य होता है। किन्तु न तो यह लोक उन द्रव्योंका कार्य है और न वे द्रव्य उसके कारण हैं। यह तो अनादिकालसे ऐसा ही चला आता है फिर भी चूँकि सब द्रव्योंके समवाय से लोक बना हुआ है इसलिए कार्य-कारणका व्यवहार कर लिया जाता है। जैसे तत्त्वार्थसूत्रमें सब द्रव्योंका अवगाह लोकाकाशमें बतलाया है। किन्तु यह कथन भी व्यवहार दृष्टिसे ही किया गया है निश्चय दृष्टिसे तो कोई किसीके आधार नहीं है। सब द्रव्य अपने ही आधार हैं उसी तरह कार्यकारण भावके सम्बन्धमें भी जानना चाहिए।

आगे कहते हैं कि एक क्षेत्रमें रहते हुए भी वे द्रव्य अपने-अपने स्वभावको नहीं छोड़ते—

वे सब द्रव्य परस्पर में मिले-जुले हुए हैं और एक-दूसरेको अवकाश दिये हुए हैं। तथा सदा एक क्षेत्रमें रहते हैं, फिर भी अपने-अपने स्वभावको छोड़कर अन्य स्वभावरूप नहीं होते॥ ७॥

विशेषार्थ—ऊपर कहा है कि इन्हीं सब द्रव्योंसे तीनों लोक बने हैं। अर्थात् ये छहों द्रव्य लोकमें रहते हैं। या यह भी कह सकते हैं कि जितने आकाशमें सब द्रव्य पाये जायें उसे लोकाकाश कहते हैं। आकाश तो सर्वव्यापक है। लोकाकाशमें तो सर्वत्र है ही उससे बाहर भी सर्वत्र है। किन्तु शेष पाँच द्रव्य लोकाकाशमें ही हैं, बाहर नहीं हैं। उनमें-से भी धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य समस्त लोकमें व्याप्त हैं। अर्थात् लोकमें जहाँ आकाश है वहीं ये दोनों द्रव्य भी हैं। कालद्रव्य भी लोकाकाशके प्रत्येक प्रदेशपर एक-एक कालाणुके रूपमें स्थित है। इस तरहसे वह भी समस्त लोकमें व्याप्त है। जीव तो अपने-अपने शरीरके प्रमाण होनेसे यद्यपि शरीरव्यापी है फिर भी एक ऐसी भी स्थिति आती है जब कुछ क्षणके लिए वह भी फैलकर समस्त लोकमें व्याप्त हो जाता है। और पुद्गल परमाणु तो इस लोकमें सर्वत्र भरे हुए हैं। इस तरह लोकमें छहों द्रव्य यद्यपि परस्परमें हिलेमिले-से रहते हैं, फिर भी अपने-अपने स्वभावको छोड़कर अन्य द्रव्यरूप नहीं हो जाते। न धर्मद्रव्य अधर्म आदि अन्य द्रव्य रूप होता है और न अन्य कोई द्रव्य धर्मादि द्रव्यरूप होता है। जीव और पुद्गलद्रव्य तो संसारी जीव और कर्मके रूपमें अनादिकालसे दूध-पानी की तरह मिले हुए हैं फिर भी न जीवद्रव्य पुद्गलद्रव्यरूप परिणमन करता है और न पुद्गलद्रव्य जीवद्रव्यरूप परिणमन करता है। जो चेतन है वह चेतन ही रहता है जो अचेतन है वह अचेतन ही रहता है। अचेतनोंमें भी जो मूर्तिक द्रव्य है वह मूर्तिक ही रहता है जो अमूर्तिक है वह अमूर्तिक ही रहता है। इस तरह जिस-जिस द्रव्यका जो स्वभाव है, अन्य द्रव्यके संयोगसे उस स्वभावमें अन्य द्रव्यरूप परिवर्तन नहीं होता। सब द्रव्य अपने-अपने स्वरूपमें ही स्थिर रहते हैं।

पीठिका समाप्त

---

१. 'अण्णोण्णं पविसंता दिंता ओगासमण्णमण्णस्स। मेलंता विय णिच्चं सगंसभावं ण विजहंति॥'—पञ्चास्ति० गा० ७।

अथ तस्यापि विशेषव्याख्यानार्थमधिकारारम्भः—

गुणपज्जाया दवियं काया पंचत्थि सत्त तच्चाणि।
अण्णे वि णव पयत्था पमाण णय तह य णिक्खेवं ॥८॥

दंसणणाणचरित्ते कमसो उवयारभेदइदरेहिं।
दव्वसहावपयासे[1] अहियारा बारसवियप्पा ॥९॥

सूत्रनिर्देशः। तत्राधिकारत्रयाणां प्रयोजनं निर्दिशति[2]–'णायव्वं' इति—

णायव्वं दवियाणं लक्खणसंसिद्धिहेउगुणणियरं।
तह पज्जायसहावं एयंतविणासणट्ठा वि ॥१०॥

आगे उक्त पीठिका निर्देशका विशेष व्याख्यान करनेके लिए अधिकारोंका निर्देश करते हैं—

द्रव्यस्वभावप्रकाश नामक इस ग्रन्थमें बारह अधिकार हैं—गुण, पर्याय, द्रव्य, पञ्चास्तिकाय, सात तत्त्व, नौ पदार्थ, प्रमाण, नय, निक्षेप और उपचार तथा निश्चयके भेदसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र ॥ ८-९ ॥

विशेषार्थ—इस द्रव्यस्वभावप्रकाश नामक ग्रन्थमें ग्रन्थकारने उक्त बारह अधिकारोंके द्वारा वर्णन करनेका निर्देश किया है। जैसा-जैसा अधिकारका नाम है उसीके अनुरूप उसमें कथन किया गया है। इन बारह अधिकारोंमें एक तरहसे द्रव्यानुयोगकी पूरी कथनी समाविष्ट हो जाती है। बल्कि यह कहना चाहिए कि जैन तत्त्वज्ञानकी प्रायः सभी आवश्यक जानकारी आ जाती है। जैन सिद्धान्तमें छह द्रव्य, पाँच अस्तिकाय, सात तत्त्व, और नौ पदार्थ हैं। गुण और पर्यायोंके आधारको द्रव्य कहते हैं। इस तरह गुण, पर्याय, द्रव्य, पाँच अस्तिकाय, नौ पदार्थ, सात तत्त्व इनमें सब ज्ञेय समाविष्ट हो जाता है। प्रमाण, नय और निक्षेप ये ज्ञेय को सम्यक् रीतिसे समझनेके—जाननेके मुख्य साधन हैं। इसीसे कहा है—'प्रमाण, नय और निक्षेपके द्वारा जो पदार्थोंको सम्यक् रीतिसे नहीं जानता, उसे युक्त बात अयुक्त प्रतीत होती है और अयुक्त बात युक्त प्रतीत होती है।' अतः जिनागममें इनका बड़ा महत्त्व है। इनको समझे बिना द्रव्यके स्वभावको भी सम्यक् रीतिसे नहीं समझा जा सकता है। और सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान तथा सम्यक् चारित्र तो मोक्षका मार्ग है। इनका कथन भी जिनागममें दो दृष्टियोंसे किया गया है उनमें-से एक दृष्टिका नाम व्यवहार दृष्टि है उसके लिए ही ग्रन्थकारने उपचार शब्दका प्रयोग किया है। दूसरी दृष्टि निश्चयदृष्टि है उसे परमार्थ भी कहते हैं। प्रमाण नय निक्षेपके द्वारा द्रव्यादिका स्वभाव जानकर भी यदि सम्यग्दर्शन आदिके स्वरूपको सम्यक् रीतिसे नहीं समझा तो उस जाननेका कोई यथार्थ लाभ नहीं हुआ। क्योंकि द्रव्यस्वभावको जानकर यदि उस स्वभावमें आयी हुई विकृतिको दूर करनेका प्रयत्न नहीं किया अर्थात् अपने स्वभावको जानकर भी यदि विभावमें ही मग्न रहा तो स्वभावको जाननेसे क्या लाभ हुआ। अतः आत्मस्वरूपकी श्रद्धा उसका सम्यग्ज्ञान और उसमें सम्यक् आचरण भी तो होना चाहिए इसीलिए इस द्रव्यस्वभावप्रकाश नामक ग्रन्थमें उनका भी कथन करनेका निर्देश उन बारह अधिकारोंमें किया है जो सर्वथा उचित है।

उक्त अधिकारोंका क्रमसे कथन करनेसे पूर्व ग्रन्थकार आदिके तीन अधिकारोंका प्रयोजन बतलाते हैं—

एकान्तका विनाश करनेके लिए द्रव्योंका लक्षण, उनकी सम्यक् सिद्धिमें कारणभूत गुणोंका समुदाय तथा पर्यायका स्वभाव भी जानना चाहिए ॥ १० ॥

विशेषार्थ—बारह अधिकारोंमें ग्रन्थकारने सबसे प्रथम गुण पर्याय और द्रव्य अधिकारको रखा है। इनको प्रथम रखनेका प्रयोजन बतलाते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि जब तक द्रव्यके लक्षणका और जिन गुणोंके समुदायसे वह द्रव्य बना हुआ है उन गुणोंका और पर्यायोंके स्वरूपका बोध नहीं होगा तब तक

---

१. पयासो क० ख० ज०। २. दर्शयति क० ख० ज०।

गुणस्य स्वरूपं भेदं च निरूपयति—

दव्वाणं सहभूदा सामण्णविसेसदो गुणा[1] णेया ।
सव्वेसिं सामण्णा दह भणिया सोलस विसेसा ॥११॥

दशसामान्यगुणानां नामानि आह—

अत्थित्तं वत्थुत्तं दव्वत्त पमेयत्त अगुरुलहुगत्तं ।
देसत्त चेदणिदरं मुत्तममुत्तं वियाणेह[2] ॥१२॥

एकान्तवादका भी विनाश नहीं हो सकता। द्रव्यका यथार्थ स्वरूप न जाननेके कारण ही कोई उसे नित्य ही कहता है तो कोई उसे अनित्य ही कहता है। कोई सर्वथा एक ही मानता है तो कोई सर्वथा अनेक ही मानता है। कोई द्रव्यसे गुणकी सत्ता सर्वथा भिन्न ही मानता है तो कोई सर्वथा अभिन्न ही मानता है। इस तरह द्रव्यके स्वरूपके विषयमें नाना एकान्तवाद फैले हुए हैं। जब तक द्रव्यका यथार्थ स्वरूप नहीं जाना जाता तब तक एकान्तवाद नष्ट नहीं हो सकते। और एकान्तवादोंके नष्ट हुए बिना दुराग्रहोंसे मुक्ति नहीं मिल सकती, और दुराग्रहोंसे छूटे बिना सम्यक्त्वकी प्राप्ति नहीं हो सकती। इसलिए सबसे प्रथम द्रव्य, गुण और पर्यायका स्वरूप जानना आवश्यक है।

सबसे प्रथम गुणका स्वरूप और भेद बतलाते हैं—

जो द्रव्यके सहभावी हों उन्हें गुण कहते हैं। वे गुण दो प्रकारके होते हैं—एक सामान्य गुण और एक विशेष गुण। जो सब द्रव्योंमें पाये जायें ऐसे सामान्य गुण दस कहे हैं और विशेष गुण सोलह कहे हैं ॥ ११ ॥

विशेषार्थ—गुण द्रव्यसे भिन्न नहीं है क्योंकि न गुणसे द्रव्यका अस्तित्व भिन्न है और न द्रव्यसे गुणका अस्तित्व भिन्न है। अतः दोनोंमें एकद्रव्यता है। इसी तरह द्रव्य और गुणके प्रदेश भिन्न नहीं हैं अतः दोनोंमें एक क्षेत्रता है। दोनों सदा सहभावी हैं इसलिए दोनोंमें एक कालता है। और दोनोंका एक स्वभाव होनेसे दोनोंमें भावकी अपेक्षा भी एकत्व है। गुणोंके समुदायको द्रव्य कहते हैं। अतः गुण द्रव्यके सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमभावी होती हैं। एक द्रव्यके सब गुण एक साथ रहते हैं किन्तु पर्याय एकके बाद एक क्रमसे होती है। यही दोनोंमें अन्तर है। वे गुण दो प्रकारके होते हैं। जो गुण सब द्रव्योंमें पाये जायें उन्हें सामान्य गुण कहते हैं वे दस हैं। जो प्रत्येक द्रव्यके विशिष्ट गुण होते हैं उन्हें विशेष गुण कहते हैं वे १६ हैं।

प्रथम, दस सामान्य गुणोंके नाम बतलाते हैं—

अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, प्रमेयत्व, अगुरुलघुत्व, प्रदेशवत्त्व, चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व ये दस सामान्य गुण जानो ॥ १२ ॥

विशेषार्थ—अकलंकदेवने अपने तत्त्वार्थवार्तिकमें (२।७) पारिणामिक भावोंका कथन करते हुए अस्तित्व, अन्यत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, पर्यायवत्त्व, असर्वगतत्व, अनादिसन्ततिबन्धनबद्धत्व, प्रदेशवत्त्व, अरूपत्व, नित्यत्व आदिको पारिणामिक भाव बतलाया है और यह भी लिखा है कि ये जीवके सिवाय अन्य द्रव्योंमें भी पाये जाते हैं। अतः ये साधारण या सामान्य हैं। जैसे अस्तित्व सभी द्रव्योंमें पाया जाता है। एक द्रव्य

---

१. 'अन्वयिनो गुणा व्यतिरेकिणः पर्यायाः ।'—सर्वार्थसि० । 'गुणपर्ययवद् द्रव्यं ते सहक्रमवृत्तयः । विज्ञानव्यक्तिशक्त्याद्याः भेदाभेदौ स्यादिवत् ॥११५॥'—'सहवृत्तयो गुणाः क्रमवृत्तयः पर्यायाः ।—न्याय-विनि०, भा० १ । 'गुणाः सहभाविनो जीवस्य ज्ञानादयः ।'—सिद्धिवि० टी०, पृ० २१६ । 'गुणा विस्तारविशेषाः ते द्विविधाः सामान्यविशेषात्मकत्वात् ।'— प्रवचनसा० गा० २।३। टी०, अमृ० ।
२. वियाणेहि अ० क० । 'अस्तित्वान्यत्व-कर्तृत्व-भोक्तृत्व-पर्यायवत्त्वासर्वगतत्वानादिसंततिबन्धनबद्धत्व-प्रदेशवत्त्वारूपत्व-नित्यत्वादिसमुच्चयार्थश्चशब्दः ।' तत्त्वा० वा०, २।७।१३। 'तत्रास्तित्वं नास्तित्वमेकत्व-

षोडशविशेषगुणानां नामान्याह—

णाणं दंसण सुह सत्ति रूवरस गंध फास गमणठिदी।
वट्टणगाहणहेउमुत्तममुत्तं खु चेदणिदरं च ॥१३॥

दूसरे द्रव्यसे भिन्न है अतः अन्यत्व भी सब द्रव्योंमें पाया जाता है। सभी द्रव्य अपनी-अपनी क्रियाको करने में स्वतन्त्र हैं अतः कर्तृत्व भी साधारण है। एक विशिष्ट शक्तिवाले द्रव्यके द्वारा दूसरे द्रव्यकी सामर्थ्यको ग्रहण करना भोक्तृत्व है। जैसे आत्मा आहारादि द्रव्यकी शक्तिको खींचनेके कारण भोक्ता कहा जाता है। भोक्तृत्व भी साधारण है विषद्रव्य अपनी शक्तिसे सबको विषरूप कर देता है, नमकके ढेरमें जो गिर जाता है सब नमक हो जाता है। पर्यायवत्त्व भी साधारण है क्योंकि सभी द्रव्य पर्यायवाले हैं। आकाशके सिवाय सभी द्रव्योंमें असर्वगतत्व पाया जाता है अतः वह भी साधारण है। सभी द्रव्य अपनी-अपनी अनादि सन्तानसे बद्ध हैं अतः वह भी साधारण है। सभी द्रव्य अपने नियत प्रदेशवाले हैं अतः प्रदेशवत्त्व भी साधारण है। अरूपत्व भी पुद्गलके सिवाय शेष सब द्रव्योंमें पाया जाता है। द्रव्यदृष्टिसे सभी नित्य हैं इसलिए नित्यत्व भी साधारण है। इस प्रकार अकलंकदेवने ये साधारण पारिणामिक भाव बतलाये हैं। मगर गुणमें और स्वभावमें अन्तर है। गुण तो स्वभावरूप होते हैं किन्तु सभी स्वभाव गुणरूप नहीं होते हैं। इसलिए सामान्य गुणोंकी गणनामें सबका ग्रहण नहीं किया है। आचार्य अमृतचन्द्रने प्रवचनसार गाथा २।३ की व्याख्यामें सामान्य गुण इस प्रकार बतलाये हैं—अस्तित्व, नास्तित्व, एकत्व, अन्यत्व, द्रव्यत्व, पर्यायत्व, सर्वगतत्व, असर्वगतत्व, सप्रदेशत्व, अप्रदेशत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व, सक्रियत्व, अक्रियत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व, कर्तृत्व, अकर्तृत्व, भोक्तृत्व, अभोक्तृत्व और अगुरुलघुत्व। इनमें भी गुण और स्वभावका भेद नहीं किया गया है। आलापपद्धतिके कर्ता देवसेनने गुणों और स्वभावोंको अलग-अलग गिनाया है। द्रव्यस्वभावप्रकाशके रचयिताने भी उन्हींका अनुसरण किया है। उक्त दस गुणोंमें अन्तके चार गुणोंको विशेष गुणोंमें भी गिनाया है। और ऐसा करनेका कारण भी ग्रन्थकारने आगे स्वयं स्पष्ट किया है। अमृतचन्द्रजीने भी मूर्तत्व, अमूर्तत्व और चेतनत्व, अचेतनत्वको साधारण गुणोंमें गिनाया है। इनमें-से अमूर्तत्व तथा अचेतनत्व तो साधारण हैं ही किन्तु चेतनत्व और मूर्तत्व तो विशेष गुण हैं। वस्तुत्व और प्रमेयत्वका अमृतचन्द्रजीने नामोल्लेख नहीं किया है। जिस शक्तिके निमित्तसे द्रव्य कायम है और उसका कभी नाश नहीं होता उसे अस्तित्व गुण कहते हैं। जिस शक्तिके निमित्तसे द्रव्यमें अर्थक्रिया होती है उसे वस्तुत्वगुण कहते हैं। जिस शक्तिके निमित्तसे द्रव्यमें सदा उत्पाद-व्यय होता रहता है उसे द्रव्यत्व कहते हैं। जिस शक्तिके निमित्तसे द्रव्य किसी-न-किसीके ज्ञानका विषय होता है उसे प्रमेयत्वगुण कहते हैं। जिस शक्तिके निमित्तसे एक द्रव्य दूसरे द्रव्यरूप परिणमन नहीं करता और न एक गुण दूसरे गुणरूप परिणमन करता है तथा एक द्रव्यके गुण जुदे-जुदे नहीं होते उसे अगुरुलघुत्वगुण कहते हैं। जिस शक्तिके निमित्तसे द्रव्यका कुछ-न-कुछ आकार होता है उसे प्रदेशवत्त्व गुण कहते हैं। जिस शक्तिके निमित्तसे जानना-देखनापना हो उसे चेतनत्वगुण और जिस शक्तिके निमित्तसे जड़पना हो उसे अचेतनत्व गुण कहते हैं। जिस शक्तिके निमित्तसे रूपादिसे युक्त हो उसे मूर्तत्वगुण और न हो उसे अमूर्तत्व गुण कहते हैं।

आगे सोलह विशेष गुणोंके नाम बतलाते हैं—

ज्ञान, दर्शन, सुख, वीर्य, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, गमनहेतुत्व, स्थितिहेतुत्व, वर्तनाहेतुत्व, अवगाहनहेतुत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व ये द्रव्योंके विशेष गुण हैं ॥ १३ ॥

न्यत्वं द्रव्यत्वं पर्यायत्वं सर्वगतत्वमसर्वगतत्वं सप्रदेशत्वमप्रदेशत्वं मूर्तत्वममूर्तत्वं सक्रियत्वमक्रियत्वं चेतनत्वमचेतनत्वं कर्तृत्वमकर्तृत्वं भोक्तृत्वमभोक्तृत्वमगुरुलघुत्वं चेत्यादयः सामान्यगुणाः।'–प्रव० सा०, २।३ आत्म० टी०। 'अस्तित्वं वस्तुत्वं द्रव्यत्वं प्रमेयत्वं अगुरुलघुत्वं प्रदेशत्वं चेतनत्वमचेतनत्वं मूर्तत्वममूर्तत्वं द्रव्याणां दश सामान्यगुणाः।—आलाप०।

१. 'वण्ण रस गंध फासा विज्जंते पोग्गलस्स सुहुमादो। पुढवीपरियंतस्स य सद्दो सो पोग्गलोचित्तो आगा

ज्ञानादिविशेषगुणानां संभवद्भेदानाह—

अट्ठ चदु णाणदंसणभेया सत्तिसुहस्स इह दो दो।
वण्ण रस पंच गंधा दो फासा अट्ठ णायव्वा ॥१४॥

षड्द्रव्येषु प्रत्येकं संभवत्सामान्यविशेषगुणान्प्ररूपयति—

एक्केक्के अट्ठट्ठा सामण्णा हुंति सव्वदव्वाणं।
छज्जीवपोग्गलाणं इयराणं वि सेस तितिभेया[1] ॥१५॥

आगे इन विशेष गुणोंके अवान्तर भेद बतलाते हैं—

ज्ञानगुणके आठ भेद हैं, दर्शनगुणके चार भेद हैं। वीर्य और सुखके दो-दो भेद हैं। रूप या वर्णके पाँच भेद हैं, रसके भी पाँच भेद हैं, गन्धके दो भेद हैं और स्पर्शके आठ भेद जानने चाहिए ॥१४॥

विशेषार्थ—ज्ञान गुणके आठ भेद हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान। जो ज्ञान पाँच इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होता है वह मतिज्ञान है। मतिज्ञानसे जाने हुए पदार्थका अवलम्बन लेकर जो विशेष ज्ञान होता है वह श्रुतज्ञान है। द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी मर्यादाको लिये हुए मूर्त पदार्थको प्रत्यक्ष जाननेवाले ज्ञानको अवधिज्ञान कहते हैं। अर्थके निमित्तसे होनेवाली मनकी पर्यायोंके प्रत्यक्ष ज्ञानको मनःपर्यय ज्ञान कहते हैं। और इन्द्रिय, प्रकाश, मन आदिकी सहायताके विना सब द्रव्योंकी सब पर्यायोंको प्रत्यक्ष जाननेवाले ज्ञानको केवलज्ञान कहते हैं। दर्शनके चार भेद हैं—चक्षुदर्शन, अचक्षुदर्शन, अवधिदर्शन और केवलदर्शन। चक्षुजन्य मतिज्ञानसे पहले होनेवाले दर्शनको चक्षुदर्शन कहते हैं। चक्षुके सिवाय अन्य इन्द्रियोंसे होनेवाले ज्ञानके पहले होनेवाले दर्शनको अचक्षुदर्शन कहते हैं। अवधिज्ञानसे पहले होनेवाले दर्शनको अवधिदर्शन कहते हैं तथा केवलज्ञानके साथ होनेवाले दर्शनको केवलदर्शन कहते हैं। शक्ति या वीर्यके दो भेद हैं—क्षायिक वीर्य और क्षायोपशमिकवीर्य। जो वीर्यान्तरायके क्षयसे प्रकट होता है वह क्षायिकवीर्य है और जो वीर्यान्तरायके क्षयोपशमसे प्रकट होता है वह क्षायोपशमिक वीर्य है। इसी तरह सुखके भी दो भेद हैं—एक इन्द्रियजन्य सुख और दूसरा अतीन्द्रिय सुख। वर्ण या रूपके पाँच प्रकार हैं—शुक्ल, कृष्ण, नील, लाल और हरा। रसके भी पाँच भेद हैं—चर्परा, कटुक, कसैला, खट्टा, मीठा। गन्धके दो भेद हैं—सुगन्ध और दुर्गन्ध। स्पर्शके आठ भेद हैं—कठोर, कोमल, भारी, हल्का, चिकना, रूखा, शीत और उष्ण। ये विशेष गुणोंके भेद हैं।

आगे छहों द्रव्योंमें पाये जानेवाले सामान्य और विशेष गुणोंको बतलाते हैं—

सब द्रव्योंमें-से प्रत्येक द्रव्यमें आठ-आठ सामान्य गुण होते हैं तथा विशेष गुणोंमें-से जीव और पुद्गल द्रव्यमें छह-छह और शेष द्रव्योंमें तीन-तीन विशेष गुण होते हैं ॥ १५ ॥

विशेषार्थ—प्रत्येक द्रव्यमें आठ-आठ सामान्य गुण होते हैं। सब सामान्य गुण ऊपर दस बतलाये हैं। उनमें-से जीव द्रव्यमें अचेतनत्व और मूर्तत्व गुण नहीं है। पुद्गलद्रव्यमें चेतनत्व और अमूर्तत्व नहीं हैं। धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाशद्रव्य और कालद्रव्यमें चेतनत्व और मूर्तत्व नहीं है। इस तरह दो-दो गुण कम होनेसे प्रत्येक द्रव्यमें आठ-आठ सामान्य गुण होते हैं। विशेष गुण सोलह बतलाये हैं। उनमें-से जीवद्रव्यमें ज्ञान, दर्शन, सुख, वीर्य, चेतनत्व और अमूर्तत्व ये छह विशेष गुण हैं। पुद्गलद्रव्यमें रूप, रस, गन्ध, स्पर्श,

---

सस्सवगाहो धम्मदव्वस्स गमणहेतुत्तं। धम्मेदरदव्वस्स दु गुणो पुणो ठाणकारणदा॥ कालस्स वट्टणा से गुणोवओगो त्ति अप्पणो भणिदो। णेया संखेवादो गुणा हि मुत्तिप्पहीणाणं॥' प्रवच० गा० २, ४०-४२। 'अवगाहहेतुत्वं गतिनिमित्तता स्थितिकारणत्वं वर्तनायतनत्वं रूपादिमत्ता चेतनत्वमित्यादयो विशेषगुणाः। —प्रवच० २।३ टी० आत्म०। 'ज्ञानदर्शनसुखवीर्याणि स्पर्शरसगन्धवर्णाः, गतिहेतुत्वं, स्थितिहेतुत्वमवगाहनाहेतुत्वं वर्तनाहेतुत्वं चेतनत्वमचेतनत्वं मूर्तत्वममूर्तत्वं द्रव्याणां षोडश विशेषगुणाः।'—आलाप०।

1. 'प्रत्येकं जीवपुद्गलयोः षट्। इतरेषां प्रत्येकं त्रयो गुणाः'— आलाप०। -तियभया अ० क०।

चेतनादिगुणानां[1] पुनरुक्तदोषपरिहारमाह—

चेदणमचेदणा तह मुत्तममुत्तावि चरिम जे भणिया।
[2]सामण्ण सजाईणं ते वि विसेसा विजाईणं ॥१६॥

इति गुणाधिकारः।

अथ पर्यायस्य [3]लक्षणं भेदं च दर्शयति—

सामण्णविसेसा वि य जे थक्का [4]एयदवियमासेज्ज।
परिणाम अह वियारं ताणं तं[5] पज्जयं दुविहं ॥१७॥

मूर्तत्व और अचेतनत्व ये छह विशेष गुण हैं। धर्मद्रव्यमें गतिहेतुत्व, अमूर्तत्व और अचेतनत्व ये तीन विशेष गुण हैं। अधर्मद्रव्यमें स्थितिहेतुत्व, अमूर्तत्व और अचेतनत्व ये तीन विशेष गुण हैं। आकाश द्रव्यमें अवगाह-हेतुत्व, अमूर्तत्व, अचेतनत्व ये तीन विशेष गुण हैं। कालद्रव्यमें वर्तनाहेतुत्व, अमूर्तत्व, अचेतनत्व ये तीन विशेष गुण हैं।

चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व इन गुणोंको सामान्य गुणोंमें भी गिनाया है और विशेष गुणोंमें भी गिनाया है। इसका कारण आगे ग्रन्थकार स्वयं बतलाते हैं—

अन्तमें जो चेतन, अचेतन, मूर्तत्व और अमूर्तत्व गुण कहे हैं वे सजातिकी अपेक्षा सामान्य गुण हैं और विजातिकी अपेक्षा विशेष गुण हैं॥ १६ ॥

अर्थात् चेतनत्व गुण जीवमें ही पाया जाता है किन्तु जीवद्रव्य तो अनन्त हैं और उन सभीमें चेतनत्व गुण पाया जाता है इस अपेक्षासे वह सामान्य गुण है किन्तु अचेतन द्रव्योंकी अपेक्षा वही विशेष गुण है। अचेतनत्व गुण पाँचों अचेतन द्रव्योंमें पाया जाता है इसलिए वह सामान्य गुण है किन्तु चेतन जीवमें न पाया जानेसे वही विशेष गुण हो जाता है। मूर्तत्व गुण केवल पुद्गलद्रव्योंमें ही पाया जाता है और पुद्गल-द्रव्य तो जीवोंसे भी अनन्तगुणे हैं। इस अपेक्षा वह सामान्य गुण है किन्तु अमूर्त द्रव्योंमें न पाया जानेसे वही विशेष गुण हो जाता है। अमूर्तत्व गुण पुद्गलके सिवाय शेष सभी द्रव्योंमें पाया जाता है अतः वह सामान्य गुण है। किन्तु पुद्गलद्रव्यमें न पाया जानेसे वही विशेष गुण है। इसलिए इन चार गुणोंकी गणना सामान्य और विशेष गुणोंमें की गयी है।

गुणाधिकार समाप्त होता है।

आगे पर्यायके लक्षण और भेद बतलाते हैं—

प्रत्येक द्रव्यमें जो सामान्य और विशेष गुण वर्तमान हैं उनके परिणमन या विकारको पर्याय कहते हैं। वह पर्याय दो प्रकारकी है॥ १७ ॥

विशेषार्थ—कुन्दकुन्दस्वामीने प्रवचनसारके ज्ञेयाधिकारको प्रारम्भ करते हुए कहा है कि जितने ज्ञेय पदार्थ हैं वे सब द्रव्यरूप हैं और द्रव्य गुणमय हैं तथा उनमें पर्याय होती है। द्रव्यके दो लक्षण जिनागम-में कहे हैं—जो गुण पर्यायवाला है वह द्रव्य है और जो उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यस्वरूप है वह द्रव्य है। इन दोनों

---

१. सामान्यगुणेषु विशेषगुणेषु च पाठात् पौनरुक्त्यम्। २. 'अन्तस्याश्चत्वारो गुणाः स्वजात्यपेक्षया सामान्य-गुणाः, विजात्यपेक्षया त एव विशेषगुणाः। आलाप०। ३. लक्षणभेदौ अ० क०। ४. दविय एयमा—अ० क० ज० म०। ५. उक्तं च'''''दव्ववियारो य पज्जओ भणिदो,'—सर्वार्थसि०, ५।३८। 'गुणविकारा पर्यायाः'—आलाप०।

लक्षणोंमें केवल दृष्टिभेद है, अभिप्रायमें भेद नहीं है। गुण द्रव्यमें सदा विद्यमान रहते हैं अतः जब हम कहते हैं कि द्रव्य गुणमय है तो उसका अर्थ होता है कि वह ध्रौव्यमय है। और पर्याय एक उत्पन्न होती है तो एक नष्ट होती है अतः पर्याय उत्पादविनाशशील है। इसलिए जब हम कहते हैं कि द्रव्य पर्यायवाला है तो उसका मतलब होता है वह उत्पादविनाशशील है। अतः द्रव्यको चाहे गुणपर्यायवाला कहो चाहे उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यमय कहो, दोनोंका एक ही अभिप्राय होता है। यह ऊपर कहा है कि द्रव्य गुणमय है। अतः जब द्रव्य गुणमय है और द्रव्य तथा गुणकी पृथक् सत्ता नहीं है तो द्रव्य में परिणमन होनेसे गुणोंमें भी परिणमन होना स्वाभाविक है और गुणोंमें परिणमन होनेसे द्रव्यमें भी परिणमन होना स्वाभाविक है। इसीसे जिनागममें द्रव्यके विकारको भी पर्याय कहा है और गुणोंके विकारको भी पर्याय कहा है। अतः पर्यायके भी दो भेद हो गये हैं—द्रव्यपर्याय और गुणपर्याय। अनेक द्रव्योंमें ऐक्यका बोध करानेवाली पर्यायको द्रव्यपर्याय कहते हैं। उसके भी दो प्रकार हैं—सजातीय और विजातीय। जैसे अनेक पुद्गलोंके मेलसे जो घट पट आदि स्कन्ध बनते हैं वह समानजातीय द्रव्यपर्याय है और जीव तथा पुद्गलके मेलसे जो मनुष्य पशु आदि पर्याय बनती है वह असमानजातीय द्रव्यपर्याय है। गुण-पर्यायके भी दो भेद हैं—स्वभावपर्याय और विभावपर्याय। इनका कथन आगे स्वयं ग्रन्थकारने किया है। यहाँ समझनेकी बात यह है कि एक द्रव्यसे दूसरा द्रव्य नहीं बनता। सभी द्रव्य स्वभाव सिद्ध हैं क्योंकि वे अनादि अनन्त हैं। जो सादि सान्त होता है उसे अपनी उत्पत्तिके लिए अन्य साधनोंकी अपेक्षा करनी पड़ती है। किन्तु द्रव्यका मूल साधन गुणपर्यायात्मक अपना स्वभाव है और वह स्वतः सिद्ध है उसे बनानेके लिए किसी अन्य साधनकी अपेक्षा नहीं है। द्रव्योंसे जो कुछ बनता है वह अन्य द्रव्य नहीं है किन्तु पर्याय है। जैसे घट-पट या मनुष्य आदि। वह सब अनित्य होती हैं द्रव्य तो त्रिकालवर्ती होता है उसका कभी विनाश नहीं होता। वह सदा अपने स्वभावमें स्थित रहता है। उसका स्वभाव है उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यकी एकता रूप परिणाम। उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यका परस्परमें अविनाभाव है। उत्पाद व्ययके बिना नहीं होता, व्यय उत्पादके बिना नहीं होता, उत्पाद, व्यय ध्रौव्यके बिना नहीं होते और ध्रौव्य उत्पाद-व्ययके बिना नहीं होता अतः जो उत्पत्ति है वही विनाश है, जो विनाश है वही उत्पत्ति है, जो उत्पत्ति-विनाश है वही ध्रौव्य है और जो ध्रौव्य है वही उत्पत्ति विनाश है। जैसे—जो घटकी उत्पत्ति है वही मिट्टीके पिण्डका विनाश है, जो मिट्टीके पिण्डका विनाश है वही घटका उत्पाद है। और जो घटकी उत्पत्ति तथा मिट्टीके पिण्डका विनाश है वही मिट्टीका ध्रौव्य है। और जो मिट्टीका ध्रौव्य है वही घटका उत्पाद और पिण्डाकारका विनाश है। यदि ऐसा नहीं मानेंगे तो उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य सब अलग-अलग हो जायेंगे। और ऐसा होने पर यदि हम पिण्डाकारका विनाश हुए बिना केवल घटको उत्पन्न करना चाहेंगे तो घट पैदा नहीं हो सकेगा, या फिर असत्की उत्पत्ति माननी पड़ेगी। और जैसे घट उत्पन्न नहीं होगा वैसे ही सभी पदार्थ उत्पन्न नहीं होंगे। यदि असत्की उत्पत्ति मानोगे तो गधेके सींग जैसी असम्भव वस्तुएँ भी पैदा हो जायेंगी। इसी तरह केवल विनाश मानने पर मिट्टीके पिण्डाकारका विनाश नहीं होगा यदि विनाश होगा तो सत्का सर्वथा विनाश हो जायेगा। क्योंकि घटके बननेसे मिट्टीके पिण्डका विनाश होता है और मिट्टीके पिण्डका विनाश होनेसे घट बनता है तथा मिट्टी दोनों अवस्थाओंमें वर्तमान रहती है। इस तरह तीनों परस्परमें अविनाभावी हैं किन्तु आप तो ऐसा न मानकर तीनोंमेंसे केवल एकको मानते हैं। मगर शेष दोके बिना एक भी नहीं बनता अतः जैनदर्शनमें द्रव्यको उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य रूप माना है। ये उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य पर्यायके होते हैं और पर्याय द्रव्यकी होती हैं अतः उन्हें द्रव्यका कहा जाता है। यदि द्रव्यका ही उत्पाद, द्रव्यका ही व्यय और द्रव्यका ही ध्रौव्य माना जाये तो सब गड़बड़ा जायेगा। मिट्टी ही उत्पन्न हो, मिट्टी ही नष्ट हो और मिट्टी ही ध्रुव रहे यह तो असम्भव है। हाँ, मिट्टीकी पिण्डपर्याय नष्ट होती है, घटपर्याय उत्पन्न होती है, मिट्टीपना स्थिर रहता है। अतः उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य पर्यायमें होते हैं और पर्याय द्रव्यमें होती हैं इसलिए ये तीनों मिलकर एक द्रव्य कहे जाते हैं। इस तरह द्रव्य पर्यायवाला है। जैसे द्रव्यके बिना पर्याय नहीं वैसे ही पर्यायके बिना द्रव्य नहीं।

पर्यायद्वैविध्यं निदर्श्य जीवादिद्रव्येषु कस्कः पर्यायो भवतीत्याह—

[1]सब्भावं खु विहावं दव्वाणं पज्जयं जिणुद्दिट्ठं।
सव्वेसिं च सहावं विब्भावं जीवपोग्गलाणं च ॥१८॥

द्रव्यगुणयोः स्वभावविभावापेक्षया पर्यायाणां चातुर्विध्यं निरूपयति—

दव्वगुणाण सहावं पज्जायं तह विहावदो णेयं।
[2]जीवे जे वि सहावा ते वि विहावा हु कम्मकदा ॥१९॥

आगे पर्यायके दो भेदोंको बतलाकर जीवादि द्रव्योंमें कौन-कौन पर्याय होती है—यह कहते हैं—

जिनेन्द्रदेवने द्रव्योंकी पर्याय स्वभाव और विभाव रूप कही है। सब द्रव्योंमें स्वभाव पर्याय होती है। केवल जीव और पुद्गल द्रव्यमें विभाव पर्याय होती है॥ १८॥

विशेषार्थ—वस्तुमें होनेवाले परिणमन या परिवर्तनको पर्याय कहते हैं। जहाँ वस्तु नित्य है वहाँ वह परिवर्तनशील भी है यह ऊपर बतला आये हैं। अतः न तो द्रव्यके बिना पर्याय होती है और न पर्यायके बिना द्रव्य होता है। वह पर्याय दो प्रकारकी होती है—स्वभावपर्याय और विभावपर्याय। कुन्दकुन्द स्वामीने भी पर्यायके दो भेद किये हैं—एक स्व-परसापेक्ष और एक निरपेक्ष। स्व-पर सापेक्ष पर्यायका ही दूसरा नाम विभाव पर्याय है और निरपेक्ष पर्यायका दूसरा नाम स्वभाव पर्याय है। इन दो प्रकारकी पर्यायों-में-से स्वभाव पर्याय तो सभी द्रव्योंमें होती हैं। किन्तु विभाव पर्याय जीव और पुद्गलद्रव्यमें ही होती हैं। इन दोनों द्रव्योंमें एक वैभाविकी शक्ति होती है। उसके कारण दूसरे द्रव्यका सम्बन्ध होने पर इन दोनों द्रव्योंकी विभाव परिणति होती है। जैसे—जीवका पुद्गल कर्मोंके साथ सम्बन्ध होने पर दोनोंकी विभाव परिणति होती है अतः जीवकी नर-नारक आदि पर्याय विभावपर्याय है और पुद्गल परमाणुओंकी कर्मरूप पर्याय भी विभाव पर्याय है। इस तरह विभाव पर्याय दो ही द्रव्योंमें होती है। शेष द्रव्योंमें नहीं।

आगे द्रव्य और गुणोंमें स्वभाव और विभावकी अपेक्षासे पर्यायोंके चार भेद बतलाते हैं—

द्रव्य और गुणोंमें स्वभाव पर्याय और विभाव पर्याय जाननी चाहिए। जीवमें जो स्वभाव हैं कर्मकृत होने से वे भी विभाव हो जाते हैं॥ १९॥

विशेषार्थ—द्रव्य गुणात्मक है ऐसा कुन्दकुन्दाचार्यने प्रवचनसार (गा० ९३) में कहा है। अर्थात् उन गुणोंका आत्मा ही द्रव्य है द्रव्यसे गुणोंकी सत्ता जुदी नहीं है। व्यवहारमें ऐसा कहा जाता है कि द्रव्य-में गुण रहते हैं। किन्तु यथार्थमें द्रव्य गुणोंसे तन्मय है। गुणोंसे द्रव्यकी सत्ता या द्रव्यसे गुणोंकी सत्ता पृथक् नहीं है। अतः गुणात्मक द्रव्यमें होनेवाली पर्याय द्रव्यपर्याय और गुणपर्यायके भेदसे दो प्रकारकी होती है। तथा द्रव्यपर्याय स्वभावपर्याय और विभावपर्यायके भेदसे दो प्रकारकी हैं। इसी तरह गुणपर्याय भी स्वभावपर्याय और विभावपर्यायके भेदसे दो प्रकारकी है। यह पहले कह आये हैं जो पर्याय स्वपर सापेक्ष होती है उसे विभावपर्याय कहते हैं और विभावपर्याय केवल जीवद्रव्य और पुद्गलद्रव्यमें ही होती है। इन्हीं दोनों द्रव्योंके मेलसे यह संसारकी परिपाटी चल रही है। परमाणु पुद्गल द्रव्यकी स्वभावपर्याय है और दो या तीन आदि परमाणुओंके संयोगसे उत्पन्न द्वचणुक त्र्यणुक आदि पुद्गल द्रव्यकी विभावपर्याय हैं। इसी तरह मुक्तावस्था जीवकी स्वभावपर्याय है और जीव तथा पुद्गलके संयोगसे उत्पन्न हुई देव मनुष्य आदि पर्याय जीवकी विभावपर्याय हैं। इसी तरह गुणोंमें भी समझ लेना चाहिए। समस्त द्रव्योंमें रहनेवाले अपने-अपने अगुरुलघु गुण द्वारा प्रति समय होनेवाली छह प्रकारकी हानिवृद्धि रूप पर्याय स्वभाव गुणपर्याय है। तथा पुद्गलस्कन्धके रूपादि गुण और जीवके ज्ञानादि गुण जो पुद्गल के संयोगसे हीनाधिक रूप

---

१. 'पज्जाओ दुवियप्पो सपरावेक्खो य णिरवेक्खो,'—नियम० गा० १४। २. जीवे जीवस—अ० मु० क० ख० ज०। 'णरणारयतिरियसुरा पज्जाया ते विहावमिदि भणिदा॥ कम्मोपाधि विवज्जिय पज्जाया ते सहावमिदि भणिदा॥ नियम० गा० १५।

उक्तं च—

पोग्गलदव्वे जो पुण विब्भाओ कालपेरिओ होदि।
सो णिद्धलुक्खसहिदो बंधो खलु होइ तस्सेव॥

द्रव्यस्वभावपर्यायान्संदर्शयति—

दव्वाणं खु पएसा जे जे ससहावसंठिया लोए।
ते ते पुण पज्जाया जाण तुमं दविणसब्भावं॥२०॥

गुणस्वभावपर्यायान्संदर्शयति—

अगुरुगलहुगाणंता समयं समुब्भवा जे वि।
दव्वाणं ते भणिया [1]सहावगुणपज्जया जाण॥२१॥

जीवद्रव्यविभावपर्यायान्निर्दिशति—

जं चदुगदिदेहीणं देहायारं पदेसपरिणामं[2]।
अह विग्गहगइजीवे तं दव्वविहावपज्जायं॥२२॥

परिणमन करते हैं वह विभाव गुणपर्याय है। जैसे जीवद्रव्यमें ज्ञानगुणकी केवल ज्ञानपर्याय स्वभाव पर्याय है किन्तु संसारदशामें उस ज्ञानगुणका जो मतिज्ञानादि रूप परिणमन कर्मोंके संयोगवश हो रहा है वह विभावपर्याय है। अतः जीवके जो स्वभाव हैं कर्मोंके संयोगवश वे विभाव रूप हो जाते हैं। कहा भी है—

पुद्गल द्रव्यमें कालके द्वारा प्रेरित जो विभावरूप परिणमन होता है वह स्निग्ध और रूक्ष गुण सहित होता है। इसीसे उसका बन्ध होता है। अर्थात् पुद्गल द्रव्यके स्निग्ध और रूक्षगुणमें परिणमन होनेसे एक परमाणुका दूसरे परमाणुके साथ बन्ध होता है। यही उसका विभाव परिणमन है।

आगे द्रव्य स्वभाव पर्याय को कहते हैं—

लोकमें द्रव्योंके जो जो प्रदेश स्वस्वभाव रूपसे स्थित हैं उन्हें द्रव्योंकी स्वभाव पर्याय जानो॥ २०॥

विशेषार्थ—धर्म द्रव्य, अधर्म द्रव्य, आकाश द्रव्य और काल द्रव्य निष्क्रिय हैं। धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य के प्रदेश समस्त लोकाकाशमें व्याप्त हैं। आकाश समस्त लोक-अलोकमें व्याप्त है। काल द्रव्यके अणु लोकाकाशके प्रत्येक प्रदेशपर एक-एक स्थित हैं। धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य और एक जीवके असंख्यात असंख्यात प्रदेश हैं। आकाशके अनन्त प्रदेश हैं। कालका प्रत्येक अणु एकप्रदेशी है। पुद्गल द्रव्यका परमाणु भी एकप्रदेशी है। इन द्रव्योंकी यह स्थिति इनकी स्वभाव द्रव्यपर्याय है क्योंकि यह परनिरपेक्ष है।

गुण स्वभाव पर्यायोंको बतलाते हैं—

द्रव्योंके अनन्त अगुरुलघु गुण जो प्रति समय हानि-वृद्धि रूप परिणमन करते हैं उसे स्वभाव गुणपर्याय जानो॥ २१॥

विशेषार्थ—आगममें द्रव्योंमें अनन्त अगुरु लघु गुण माने गये हैं। वे अगुरु लघु गुणके प्रति समय छह हानिवृद्धियाँ रूप परिणमन करते रहते हैं। यही स्वभाव गुणपर्याय है। क्योंकि यह परनिरपेक्ष है।

जीव द्रव्यकी विभाव पर्यायों को बतलाते हैं—

चारों गतिके प्राणियोंके तथा विग्रह गतिवाले जीवके आत्मप्रदेशोंका परिणाम जो शरीराकार है वह जीव द्रव्यकी विभावपर्याय है॥ २२॥

विशेषार्थ—परनिमित्तसे होनेवाली पर्यायको विभावपर्याय कहते हैं। संसारी जीवके आत्मप्रदेशोंका वही आकार होता है जो उसके शरीरका आकार होता है और शरीर कर्मके निमित्तसे प्राप्त होता है। अतः

---

१. 'तत्र स्वभावपर्यायो नाम समस्तद्रव्याणामात्मीयात्मीयागुरुलघुगुणद्वारेण प्रतिसमयसमुदीयमानषट्स्थानपतितवृद्धिहानिनानात्वानुभूतिः।'—प्रवचनसार टीका अमृतचन्द्र, गा० ९३। २. परिमाणं मु०।

जीवगुणविभावपर्यायान्निदर्शयति—

मदिसुदओहीमणपज्जयं च अण्णाण तिण्णि जे भणिया।
एवं जीवस्स इमे विहावगुणपज्जया सव्वे ॥२३॥

जीवद्रव्यस्वभावपर्यायान्प्रदर्शयति—

देहायारपएसा जे थक्का उहयकम्मणिम्मुक्का[1]।
जीवस्स णिच्चला खलु ते सुद्धा दव्वपज्जाया ॥२४॥

जीवगुणस्वभावपर्यायान्निदर्शयति—

[2]णाणं दंसण सुह वीरियं च जं उहयकम्मपरिहीणं।
तं सुद्धं जाण तुमं जीवे गुणपज्जयं सव्वं ॥२५॥

जीवके प्रदेशोंका शरीर परिमाण होना विभाव द्रव्यपर्याय है। किन्तु जब जीव पूर्व शरीरको छोड़कर नया शरीर धारण करनेके लिए मोड़े पूर्वक गमन करता है तब यद्यपि उसके शरीर नहीं होता फिर भी उसकी आत्माके प्रदेशोंका वही आकार बना रहता है जिस शरीरको छोड़कर वह आया है। अतः उसकी यह परिणति भी विभाव द्रव्य पर्याय है।

जीवकी विभाव गुणपर्यायोंको बतलाते हैं—

मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और तीन अज्ञान—कुमतिज्ञान, कुश्रुतज्ञान, कुअवधिज्ञान ये सब जीवकी विभाव गुणपर्याय हैं॥ २३॥

विशेषार्थ—जीवका स्वाभाविक गुण ज्ञान है जो मुक्तावस्थामें केवलज्ञानके रूपमें प्रकट होकर सब द्रव्योंकी सब पर्यायोंको जानता है। किन्तु वही ज्ञानगुण संसार अवस्थामें विकृत होकर मतिज्ञानादि रूपसे परिणमन करता है अतः ज्ञानगुणकी यह विकारयुक्त पर्यायें विभावपर्याय कहलाती हैं और केवलज्ञानरूप अवस्था उसकी स्वभाव पर्याय है।

जीव द्रव्यकी स्वभाव पर्यायोंको कहते हैं—

जीवके द्रव्य भावकर्मोंसे मुक्त हुए जो प्रदेश शरीराकार रूपसे स्थित होकर निश्चल हैं वे शुद्ध द्रव्यपर्याय हैं॥ २४॥

विशेषार्थ—द्रव्यकी शुद्ध पर्यायको ही स्वभाव पर्याय कहते हैं। जीवद्रव्यके प्रदेश शरीराकार होते हैं। मुक्त हो जानेपर भी वे प्रदेश किंचित् न्यून शरीराकार ही रहते हैं। फिर उनमें कोई हलन-चलन नहीं होता और न अन्याकार रूपसे परिणमन होता है। बस, उनकी यह अवस्था ही जीव द्रव्यकी स्वभाव पर्याय है क्योंकि उसके होनेमें अब कोई परनिमित्त नहीं है। यद्यपि जिस शरीरको छोड़कर जीव मुक्त होता है वह शरीर कर्मोंके निमित्तसे होता है और उस शरीरके कारण ही मुक्त होनेपर भी उसके आत्मप्रदेश तदाकार रहते हैं किन्तु मुक्त होनेपर जो उसके प्रदेशोंकी पूर्व शरीराकार स्थिति रहती है उसमें अब किसी कर्मका निमित्त शेष नहीं है अतः वही उसकी स्वाभाविक अवस्था मानी जाती है।

आगे जीवकी स्वभाव गुणपर्यायोंको कहते हैं—

जीवमें जो द्रव्यकर्म और भावकर्मसे रहित ज्ञान दर्शन सुख और वीर्यगुण होते है उन्हें तुम जीवकी शुद्ध गुणपर्याय जानो॥ २५॥

---

१. कम्मविमुक्का आ०। २. 'स्वभावपर्यायस्तावत् द्विप्रकारेणोच्यते कारणशुद्धपर्यायः कार्यशुद्धपर्यायश्चेति। इह हि सहजशुद्धनिश्चयेन अनाद्यनिधनामूर्तातीन्द्रियस्वभावशुद्धसहजज्ञानसहजदर्शनसहजचारित्रसहजपरमवीतरागसुखात्मकशुद्धान्तस्तत्त्वस्वरूपस्वभावानन्तचतुष्टयस्वरूपेण सहाञ्चितपञ्चमभावपरिणतिरेव कारणशुद्धपर्याय इत्यर्थः। साद्यनिधनामूर्तातीन्द्रियस्वभावशुद्धसद्भूतव्यवहारेण केवलज्ञान-केवलदर्शन-केवलसुख-केवलशक्तियुक्तफलरूपानन्तचतुष्टयेन सार्द्धं परमोत्कृष्टक्षायिकभावस्य शुद्धपरिणतिरेव कार्यशुद्धपर्यायश्च।'—नियमसारटीका, गा० १५।

संप्रति स्वभावविभावपर्यायप्रकरणे किंचित्पौद्गलिकपरिणामं स्निग्धरूक्षत्वादिबन्धमाह—

[1]मुत्ते परिणामादो परिणामो णिद्धरुक्खगुणरूवो।
एउत्तरमेगादी वड्ढदि[2] अवरादु उक्कस्सं ॥२६॥

पुद्गलानां परस्परं बन्धकस्वरूपमाह—

[3]णिद्धादो णिद्धेण तहेव रुक्खेण सरिस विसमे वा।
वज्झदि दोगुणअहिओ परमाणु जहण्णगुणरहिओ ॥२७॥

विशेषार्थ—गुणोंकी शुद्ध अवस्था को स्वभाव गुणपर्याय कहते हैं क्योंकि वह परनिमित्तके बिना स्वतः होती है। जैसे मुक्त जीवके ज्ञान, दर्शन, सुख और वीर्यगुण उसकी स्वभाव गुणपर्याय हैं। नियमसार (गा० १५) की टीकामें पद्मप्रभमलधारि देवने स्वभाव पर्यायके दो भेद किये हैं—कारण शुद्धपर्याय और कार्य शुद्धपर्याय। सहज शुद्ध नियमसे अनादि अनन्त, अमूर्त, अतीन्द्रिय स्वभाववाले और शुद्ध ऐसे सहजज्ञान, सहजदर्शन, सहजचारित्र, सहज परम वीतराग सुखात्मक शुद्ध अन्तस्तत्त्व स्वरूप जो स्वभाव अनन्त चतुष्टय स्वरूप है, उसके साथ तन्मयरूपसे रहनेवाली जो पंचम पारिणामिक भावरूप परिणति है वह कारण शुद्ध पर्याय है। और सादि अनन्त, अमूर्त, अतीन्द्रिय स्वभाववाले, शुद्ध सद्भूत व्यवहारनयसे केवलज्ञान, केवल दर्शन, केवल सुख, केवल शक्तियुक्त फलरूप अनन्त चतुष्टयके साथ जो परमोत्कृष्ट क्षायिकभावकी शुद्धपरिणति है वही कार्यशुद्ध पर्याय है। अर्थात् सहज ज्ञानादि स्वभाव अनन्त चतुष्टय युक्त कारणशुद्धपर्यायमेंसे केवलज्ञानादि अनन्तचतुष्टययुक्त कार्यशुद्धपर्याय प्रकट होती है इसलिए परम पारिणामिकभाव परिणति कारणशुद्ध पर्याय है और शुद्ध क्षायिक भाव परिणति कार्य शुद्ध पर्याय है।

आगे स्वभाव विभाव पर्यायके इस प्रकरणमें पुद्गलमें स्निग्धता रूक्षता आदिके द्वारा होनेवाले बन्धरूप परिणामका कथन करते हैं—

पुद्गलद्रव्यमें परिणमनके कारण एकसे लेकर एक-एक बढ़ते हुए जघन्यसे उत्कृष्ट पर्यन्त स्निग्ध और रूक्ष गुण रूप परिणाम होता है ॥ २६ ॥

विशेषार्थ—विभाव पर्यायका कथन करते हुए ग्रन्थकार पुद्गलद्रव्यमें विभाव रूप परिणमन किस प्रकार होता है यह बतलाते हुए कहते हैं कि परिणमन तो वस्तुका स्वरूप है अतः पुद्गलद्रव्यमें भी परिणमन होता है। उस परिणमन के कारण पुद्गल परमाणुमें पाये जानेवाले स्निग्ध और रूक्षगुणके अविभागी प्रतिच्छेदोंमें एकसे लेकर एक-एक बढ़ते-बढ़ते अनन्त अविभागी प्रतिच्छेद तक वृद्धि होती है। परमाणुमें जघन्यसे लेकर उत्कृष्ट पर्यन्त स्निग्धरूक्ष गुणके अविभागी प्रतिच्छेद सदा घटते-बढ़ते रहते हैं। यद्यपि परमाणुमें अनेक गुण रहते हैं किन्तु बन्धमें कारण स्निग्ध और रूक्षगुण ही हैं। इन्हीं दो गुणोंके कारण एक परमाणुका दूसरे परमाणुके साथ बन्ध होता है। यदि दोनों परमाणुओंके गुणोंका अनुपात बन्धयोग्य होता है तो बन्ध होता है अन्यथा नहीं होता। जिस परमाणुमें स्निग्ध या रूक्षगुणका भाग जघन्य होता है उसका बन्ध नहीं होता। किन्तु जघन्यसे उत्कृष्टकी ओर वृद्धि हो जानेपर वह परमाणु बन्ध योग्य हो जाता है।

पुद्गलों के परस्परमें बन्धका स्वरूप कहते हैं—

स्निग्धका स्निग्धके साथ तथा रूक्षके साथ बन्ध होता है किन्तु सम हो या विषम हो एकसे दूसरेमें दो गुण अधिक होनेपर ही बन्ध होता है। और जघन्य गुणवाले परमाणुका बन्ध नहीं होता ॥२७॥

१. मुत्तो अ० क०। २. वड्ढिप्रवरा– ज०—दि जहण्णादु अ० क० ख०। 'एगुत्तरमेगादी अणुस्स णिद्धत्तणं च लुक्खत्तं। परिणामादो भणिदं जाव अणंतत्तमणुभवदि। प्रवचन० गा० १६४। ३. 'णिद्धा वा लुक्खा वा अणुपरिणामा समा व विसमा वा। समदो दुराधिगा जदि वज्झंति हि आदिपरिहीणा॥' —प्रवचन० गा० १६५।

तथा सति—

[1]संखाऽसंखाऽणंता बादरसुहुमा य हुंति ते खंधा।
परिणविदा बहुभेया पुढवीआदीहि णायव्वा ॥२८॥

पुद्गलद्रव्यस्वभावपर्यायान् प्ररूपयति—

जो खलु अणाइणिहणो कारणरूवो हु [2]कज्जरूवो वा।
परमाणुपोग्गलाणं सो दव्वसहावपज्जाओ ॥२९॥

विशेषार्थ—यदि जघन्यगुण एक माना जाये तो कहना होगा कि एक गुणवाले परमाणुका किसी अन्य परमाणुके साथ बन्ध नहीं होता। दो गुणवालेका बन्ध होता है किन्तु एकसे दूसरेमें दो गुण अधिक होना चाहिए। जैसे दो गुणवाले परमाणुका चार गुणवाले परमाणुके साथ ही बन्ध होता है, तीन-पाँच, सात आदि गुणवालेके साथ नहीं। इसी तरह तीन गुणवाले परमाणुका पाँच गुणवाले परमाणुके साथ ही बन्ध होता है पाँचसे कम या अधिक गुणवालेके साथ बन्ध नहीं होता। यह बन्ध स्निग्धका स्निग्धके साथ, स्निग्धका रूक्षके साथ, रूक्षका रूक्षके साथ और रूक्षका स्निग्धके साथ होता है। यहाँ समसे मतलब दो-चार, चार-छह आदि समसंख्यावालेसे है और विषमसे मतलब तीन-पाँच, पाँच-सात आदि विषम संख्यावाले से है अर्थात् दोको आदि लेकर या तीनको आदि लेकर दो अधिक गुण होनेसे बन्ध होता है। इस तरह दो गुणवालेका चार गुणवालेके साथ, चार गुणवालेका छह गुणवालेके साथ, तीन गुणवालेका पाँच गुणवालेके साथ, पाँच गुणवालेका सात गुणवालेके साथ बन्ध जानना चाहिए।

ऐसा होने पर—

संख्यात प्रदेशी असंख्यात प्रदेशी और अनन्तप्रदेशी बादर और सूक्ष्म स्कन्ध बनते हैं। वे पृथिवी आदि रूपसे परिणत स्कन्ध अनेक प्रकारके जानने चाहिए ॥२८॥

विशेषार्थ—स्निग्ध और रूक्ष गुणके निमित्तसे संख्यात-असंख्यात और अनन्त परमाणुओंका बन्ध होनेपर संख्यात प्रदेशी असंख्यात प्रदेशी और अनन्त प्रदेशी पुद्गल स्कन्ध बनते हैं। उनमेंसे बादर-स्थूल भी होते हैं और सूक्ष्म भी होते हैं। पृथिवी, जल, आग और वायु उन्हीं पुद्गल स्कन्धोंके भेद हैं। कुछ दार्शनिक इन चारोंको जुदे-जुदे द्रव्य मानकर उनके परमाणुओंको भी भिन्न-भिन्न जातिके मानते हैं। उनके मतसे पृथिवी जातिके परमाणु जुदे हैं; उनमें रूप, रस, गन्ध, स्पर्श चारों गुण होते हैं। जलके परमाणुओंमें गन्धको छोड़कर तीन ही गुण होते हैं। आगके परमाणुओंमें रूप और स्पर्श गुण ही होता है तथा वायुके परमाणुओंमें केवल स्पर्श गुण ही होता है किन्तु जैन सिद्धान्त ऐसा नहीं मानता। उसके मतानुसार सभी परमाणुओंमें चारों गुण होते हैं किन्तु परिणमनवश किसीमें कोई गुण व्यक्त होता है और किसी में कोई गुण अव्यक्त होता है। इन चारों गुणोंमें परस्पर सहभाव है जहाँ एक होगा वहाँ शेष भी अवश्य रहेंगे। तथा एक जातिके परमाणुओंसे दूसरी जातिकी वस्तु उत्पन्न होती हुई देखी जाती है। जल की बूँद सीप में पड़कर मोती बन जाती है। मोतीको पार्थिव माना जाता है। लकड़ी पार्थिव है वह आगरूप परिणत होती है। अतः पृथिवी आदि पौद्गलिक परमाणुओंके बन्धसे बनते हैं। ये सब पुद्गल स्कन्धोंके ही भेद हैं।

आगे पुद्गल द्रव्यकी स्वभाव पर्यायोंको कहते हैं—

जो अनादि निधन कारणरूप अथवा कार्यरूप परमाणु है वह पुद्गलोंकी स्वभावपर्याय है ॥२९॥

विशेषार्थ—पुद्गलका एक शुद्ध परमाणु उसकी स्वभाव पर्याय है। क्योंकि परमाणु रूप अवस्था पर निरपेक्ष है। परमाणु तो अनादिनिधन है। वह कारणरूप भी है और कार्यरूप भी है। परमाणुओंके

१. 'बादरसुहुमगदाणं खंधाणं पुग्गलो त्ति ववहारो। ते होंति छप्पयारा तेलोक्कं जेहिं णिप्पण्णं ॥७६॥ पञ्चास्ति०। २. 'धाउचउक्कस्स पुणो जं हेऊ कारणं ति तं णेओ। खंधाणं अवसाणो णादव्वो कज्जपरमाणु ॥२५॥—नियमसा०।

पुद्गलगुणस्वभावपर्यायान् निदर्शयति—

रूवरसगंधफासा जे थक्का तेसु अणुयदव्वेसु।
ते चेव पोग्गलाणं सहावगुणपज्जया णेया ॥३०॥

पुद्गलद्रव्यविभावपर्यायान्निरूपयति—

[1]पुढवी जलं च छाया चउरिंदियविसयकम्मपरमाणू।
अइथूलथूलथूला सुहमं सुहमं च अइसुहमं ॥३१॥

सम्बन्धसे ही स्कन्धोंकी उत्पत्ति होती है अतः परमाणु कारण है। तथा स्कन्धोंके टूटनेसे परमाणु अपने परमाणु रूपको प्राप्त करता है अतः परमाणु कार्य भी है।

पुद्गलद्रव्यके गुणोंकी स्वभाव पर्याय बतलाते हैं—

उन अणुरूप पुद्गलद्रव्योंमें जो रूप रस गन्ध और स्पर्श गुण पाये जाते हैं वे ही पुद्गलद्रव्योंकी स्वभाव गुणपर्याय हैं। अर्थात् परमाणु पुद्गलद्रव्यकी स्वभावपर्याय है और परमाणुमें पाये जानेवाले गुणोंकी अवस्था पुद्गल द्रव्यके गुणोंकी स्वभाव पर्याय है ॥३०॥

पुद्गल द्रव्यकी विभाव पर्यायोंको कहते हैं—

पृथ्वी, जल, छाया, चक्षुके सिवाय शेष चार इन्द्रियोंका विषय, कर्मवर्गणाके योग्य स्कन्ध और कर्मवर्गणाके अयोग्य स्कन्ध, ये पुद्गलकी विभाव पर्यायें हैं। इन्हें क्रमसे अतिस्थूल, स्थूल, स्थूलसूक्ष्म, सूक्ष्म और अतिसूक्ष्म कहते हैं ॥३१॥

विशेषार्थ—नियमसार (गा० २१-२४) में स्कन्धके छह भेद किये हैं—अतिस्थूल स्थूल, स्थूल, स्थूलसूक्ष्म, सूक्ष्मस्थूल, सूक्ष्म और अतिसूक्ष्म। जो स्कन्ध छेदा-भेदा जा सके और अन्यत्र ले जाया जा सके उसे अतिस्थूलस्थूल या बादरबादर कहते हैं जैसे पृथिवी पर्वत वगैरह। जिसे छेदा-भेदा तो न जा सके किन्तु अन्यत्र ले जाया जा सके उसे स्थूल या बादर कहते हैं। जैसे घी, तेल, पानी वगैरह। जिसे न छेदा-भेदा जा सके और न अन्यत्र ले जाया जा सके उसे स्थूलसूक्ष्म कहते हैं जैसे छाया, धूप वगैरह। जो स्कन्ध नेत्र के सिवाय शेष चार इन्द्रियोंका विषय हो उसे सूक्ष्मस्थूल कहते हैं। जो स्कन्ध कर्मवर्गणाके योग्य होता है उसे सूक्ष्म कहते हैं। और जो स्कन्ध कर्म वर्गणाके अयोग्य होते हैं उन्हें अतिसूक्ष्म कहते हैं। नयचक्रके कर्ताने कर्मके बाद परमाणुको रखा है किन्तु परमाणु तो पुद्गल द्रव्यकी स्वभावपर्याय है विभावपर्याय नहीं है। विभावपर्याय तो केवल पुद्गलस्कन्ध हैं। गोम्मटसार जीवकाण्डमें भी 'कम्मपरमाणु' पाठ है। किन्तु उसमें पुद्गल द्रव्य के छह भेद गिनाये हैं उनमें एक परमाणु भी है और वह अतिसूक्ष्म है। तो पुद्गल द्रव्यके छह भेदोंमें तो परमाणुकी गणना हो सकती है किन्तु पुद्गलद्रव्यकी विभाव पर्यायोंमें परमाणुकी गणना नहीं हो सकती। ऐसी स्थितिमें *कर्मपरमाणुको एक लिया जा सकता है*—कर्म परमाणु अर्थात् कर्मस्कन्ध। और आगेकी गाथामें जो द्व्यणुक आदिको पुद्गलकी विभावपर्याय कहा है उसे अतिसूक्ष्म भेदके अन्तर्गत लेना चाहिए। नियमसारमें ऐसा ही कथन है।

---

१. 'अइथूलथूलथूलं थूलसुहुमं च सुहुमथूलं च। सुहुमं अइसुहुमं इदि धरादियं होदि छब्भेयं ॥२१॥ भूपव्वदमादीया भणिदा अइथूलथूलमिदि खंधा। थूला इदि विण्णेया सप्पीजलतेलमादीया ॥२२॥ छायातवमादीया थूलेदरखंधमिदि वियाणाहि। सुहुमथूलेदि भणिया खंधा चउरक्खविसया य ॥२३॥ सुहुमा हवंति खंधा पाओग्गा कम्मवग्गणस्स पुणो। तव्विवरीया खंधा अइसुहुमा इदि परूवेंदि ॥२४॥'—नियमसार। 'पुढवी जलं च छाया चउरिंदियविसयकम्मपरमाणू। छव्विहभेयं भणियं पोग्गलदव्वं जिणवरेहिं ॥६०१॥'—गो० जीवकाण्ड।

जे संखाई खंधा परिणमिया दुअणुआदिखंधेहि ।
ते चिय दव्वविहावा जाण तुमं पोग्गलाणं च ॥३२॥

पुद्गलगुणविभावपर्यायान्संदर्शयति—

रूवाइया य उत्ता जे दिट्ठा दुअणुआइखंधम्मि ।
ते पुग्गलाण भणिया विहावगुणपज्जया सव्वे ॥३३॥

धर्माधर्माकाशकालानां स्वभावद्रव्यगुणपर्ययानाह—

गदिठिदिगाहणवट्टण धम्माधम्मेसु गमणकालेसु ।
गुणसब्भावो पज्जय दवियसहावो दु पुव्वुत्तो ॥३४॥

अथ व्युत्पत्तिपूर्वकत्वेन लक्षणत्रयं द्रव्यस्याह—

[1]दवदि दविस्सदि दविदं जं सब्भावेहि विविहपज्जाए ।
तं णह जीवो पोग्गल धम्माधम्मं च कालं च ॥३५॥

जो संख्यात प्रदेशी आदि स्कन्ध द्व्यणुक आदि स्कन्ध रूपसे परिणमित होते हैं उन्हें भी तुम पुद्गल द्रव्योंकी विभाव पर्याय जानो ॥३२॥

पुद्गल द्रव्योंके गुणोंकी विभावपर्यायों को कहते हैं—

द्व्यणुक आदि स्कन्धों में जो रूपादि गुण देखे जाते हैं वे सब पुद्गलों की विभावगुणपर्याय जानना चाहिए ॥३३॥

विशेषार्थ—जैसे परमाणु पुद्गलद्रव्यकी शुद्ध पर्याय है और परमाणुमें पाये जानेवाले गुण उसकी स्वभाव गुणपर्याय हैं। वैसे ही दो आदि परमाणुओंके मेलसे जो स्कन्ध बनते हैं वे पुद्गलोंकी विभाव द्रव्य-पर्याय हैं और उनमें पाये जानेवाले गुण विभावगुणपर्याय हैं। जब द्रव्यका वैभाविक परिणमन होगा तो उस द्रव्यके गुणोंमें भी वैभाविक परिणमन होगा ही। द्रव्यका तो विभावरूप परिणमन हो और गुणोंका न हो यह तो सम्भव नहीं है क्योंकि गुणोंके समुदायको ही तो द्रव्य कहते हैं।

आगे धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाशद्रव्य और कालद्रव्यके स्वभावद्रव्य पर्याय और स्वभावगुण-पर्यायोंको कहते हैं—

धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाशद्रव्य और कालद्रव्यमें क्रमसे गतिरूप, स्थितिरूप, अवगाहन-रूप और वर्तनारूप जो गुण पाये जाते हैं वह उनकी स्वभावगुणपर्याय है। और इन द्रव्योंका स्वभाव तो पूर्वोक्त है ॥३४॥

विशेषार्थ—ये चारों द्रव्य किसी अन्य द्रव्यके साथ मिलकर विभावरूप परिणमन नहीं करते। सर्वदा अपनी स्वाभाविक दशामें ही रहते हैं। अतः इनमें स्वभावद्रव्यपर्याय ही होती है। इनका स्वभाव पहले कह आये हैं कि धर्मद्रव्य जीव और पुद्गलोंकी गतिमें निमित्त होता है, अधर्मद्रव्य उनकी स्थितिमें निमित्त होता है। आकाशद्रव्य सब द्रव्योंके अवगाहनमें निमित्त होता है और कालद्रव्य वर्तनामें निमित्त है। इन द्रव्योंमें पाये जानेवाले इन गुणोंकी जो अवस्था है वही उनकी स्वभाव गुणपर्याय है।

इस प्रकार पर्यायाधिकार समाप्त हुआ।

आगे व्युत्पत्तिपूर्वक द्रव्यके तीन लक्षण कहते हैं—

जो गुणों और पर्यायोंके द्वारा प्राप्त किया जाता है, प्राप्त किया जायेगा और प्राप्त किया गया है वह द्रव्य है। अथवा जो अपने गुणों और पर्यायोंको प्राप्त करता है, प्राप्त करेगा और प्राप्त कर चुका है वह द्रव्य है। वह द्रव्य छह प्रकारका है—आकाश, जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और काल ॥३५॥

---

१. 'दवियदि गच्छदि ताइं ताइं सब्भावपज्जयाइं जं। दवियं तं भण्णंते अणण्णभूदं तु सत्तादो ॥९॥ —पञ्चास्ति०। 'यथास्वं पर्यायैर्द्रूयन्ते द्रवन्ति वा तानि द्रव्याणि।'—सर्वार्थ० ५।२।

[1]तिक्काले जं सत्तं वट्टदि उप्पादवयधुवत्तेहिं ।
गुणपज्जायसहावं अणाइसिद्धं खु तं हवे दव्वं ॥३६॥

लक्षणानां परस्परमविनाभावित्वं भेदाभेदं चाहुः—

जम्हा एक्कसहावं तम्हा तत्तिदयदोसहावं खु ।
जम्हा तिदयसहावं तम्हा दोएक्कसब्भावं ॥३७॥
दोसब्भावं जम्हा तम्हा तिण्णेक्क होइ सब्भावं ।
दव्वत्थिएण एक्कं भिण्णं ववहारदो तिदयं ॥३८॥

विशेषार्थ—द्रव्य शब्द 'द्रु' धातुसे बना है उसका अर्थ जाना या प्राप्त करना है । जो गुणपर्याय को प्राप्त करता है या गुणपर्यायोंके द्वारा प्राप्त किया जाता है वह द्रव्य है । यह द्रव्य शब्दकी व्युत्पत्तिको लेकर, उसका लक्षण किया गया है । चूँकि द्रव्य तो अनादि अनन्त है । न उसका आदि है और न अन्त है, सदासे है और सदा रहेगा, इसलिए उसकी व्युत्पत्ति भी तीनों कालोंकी अपेक्षा की गयी है । जो गुणपर्यायों-को प्राप्त करता है वह द्रव्य है यह वर्तमानकी अपेक्षाको लेकर है । जो गुणपर्यायोंको प्राप्त करेगा यह भविष्य की अपेक्षासे व्युत्पत्ति है । और जो गुणपर्यायोंको प्राप्त कर चुका है यह भूतकालकी अपेक्षासे है । इस तरह द्रव्य त्रिकालवर्ती है । उसका प्रवाह सदा चलता है एक पर्याय जाती है तो दूसरी पर्याय आती है । इस तरह पर्याय उत्पन्न होती और नष्ट होती रहती हैं । किन्तु द्रव्य न तो नष्ट होता है और न उत्पन्न होता है । यही बात आगे कहेंगे ।

द्रव्यके शेष दो लक्षणोंको कहते हैं—

'तीनों कालोंमें जो उत्पाद व्यय और ध्रौव्यरूपसे सत् रहता है अथवा जो गुणपर्याय-स्वभाववाला है वह द्रव्य है वह द्रव्य अनादिसिद्ध है ॥३६॥'

विशेषार्थ—ऊपरका लक्षण द्रव्य शब्दकी व्युत्पत्तिको लेकर किया गया है । ये दोनों लक्षण द्रव्यके स्वरूपको बतलाते हैं । जो सदा उत्पाद व्यय और ध्रौव्यसे युक्त होता है वह द्रव्य है । चेतन या अचेतन द्रव्यमें अपनी जाति को न छोड़ते हुए जो पर्यायान्तरकी उत्पत्ति होती है वह उत्पाद है जैसे मिट्टीके पिण्डमें घट-पर्याय । इसी तरह पूर्वपर्यायके विनाशको व्यय कहते हैं जैसे घड़ेकी उत्पत्ति होनेपर मिट्टीके पिण्डाकारका नाश हो जाता है । अनादि पारिणामिक स्वभावसे न उत्पाद होता है और न व्यय होता है, द्रव्य ध्रुव रहता है जैसे पिण्ड और घट दोनों अवस्थाओंमें मिट्टीपना ध्रुव है । अथवा जैसे मलिन हुए वस्त्रको धोनेपर निर्मल अवस्था रूपसे उसकी उत्पत्ति होती है, मलिन अवस्थारूपसे व्यय होता है और उसका वस्त्रत्व कायम रहता है । इसी तरह प्रत्येक द्रव्य प्रतिसमय उत्तर अवस्थासे उत्पन्न होता है, पूर्व अवस्थासे व्यय होता है और द्रव्यत्व अवस्थासे ध्रुव रहता है । इस तरह जिसमें प्रतिसमय उत्पाद व्यय और ध्रौव्य वर्तमान हैं वह द्रव्य है । तथा जो गुण और पर्यायवाला है वह द्रव्य है । गुण और पर्यायोंका कथन कर आये हैं ॥

अब लक्षणोंका परस्परमें अविनाभाव और भेदाभेद बतलाते हैं—

चूँकि द्रव्य एक स्वभाववाला है इसलिए तीसरे और दूसरे स्वभाववाला है, यतः तीसरे स्वभाववाला है इसलिए दो और एक स्वभाववाला है । यतः दो स्वभाववाला है इसलिए तीन और एक स्वभाववाला है । द्रव्यार्थिक नयसे द्रव्य एक रूप है, व्यवहारनयसे भिन्न तीन रूप है ॥३७-३८॥

विशेषार्थ—ऊपर तीन प्रकारसे द्रव्यका लक्षण कहा है । सत्तासे अभिन्न होनेके कारण द्रव्यका लक्षण केवल 'सत्' ही है । किन्तु द्रव्य तो अनेकान्तात्मक है । अतः अनेकान्तात्मक द्रव्यका स्वरूप केवल सन्मात्र ही

१. 'दव्वं सल्लक्खणयं उप्पादव्वयधुवत्तसंजुत्तं । गुणपज्जयासयं वा जं तं भण्णंति सव्वण्हू ॥१०॥'—पञ्चास्ति० । 'अपरिच्चत्त सहावेणुप्पादव्वयधुवत्तसंजुत्तं । गुणवं च सपज्जायं जं तं दव्वंति वुच्चंति ॥९५॥'—प्रवचन० । 'सद्द्रव्यलक्षणं ॥२९॥ उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् ॥३०॥ गुणपर्ययवद् द्रव्यम् ॥३८॥"—तत्त्वार्थसूत्र अ० ५ ।

नहीं हो सकता। इसलिए उत्पाद व्यय ध्रौव्यका लक्षण है। अनादि प्रवाहरूप अखण्ड द्रव्यकी परम्परामें पूर्वपर्यायका विनाश व्यय हैं, उत्तर पर्यायका प्रादुर्भाव उत्पाद है। और पूर्वपर्यायका विनाश तथा उत्तर पर्यायका उत्पाद होनेपर भी अपनी जातिको न छोड़ना ध्रौव्य है। ये उत्पाद व्यय ध्रौव्य सामान्य कथनकी अपेक्षा द्रव्यसे अभिन्न हैं और विशेष कथनकी अपेक्षा द्रव्यसे भिन्न हैं, तीनों एक साथ होते हैं और द्रव्यके स्वभावरूप होनेसे वे उसके लक्षण हैं, द्रव्यका तीसरा लक्षण गुण और पर्याय हैं। अनेकान्तात्मक वस्तुमें पाये जानेवाले अन्वयी विशेषोंको गुण कहते हैं और व्यतिरेकी विशेषोंको पर्याय कहते हैं। अन्वयका मतलब है एकरूपता या सदृशता। गुणोंमें सर्वदा एकरूपता रहती है परिवर्तन होनेपर भी अन्यरूपता नहीं होती इसलिए उन्हें अन्वयी कहते हैं। किन्तु पर्याय तो क्षण-क्षणमें अन्यरूप होती रहती हैं इसलिए व्यतिरेकी कहते हैं। इनमें-से गुण तो द्रव्यमें एक साथ रहते हैं और पर्याय क्रमसे रहती हैं। ये गुण पर्याय भी द्रव्यसे कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न होते हैं, ये भी द्रव्यके स्वभावभूत हैं इसलिए द्रव्यका लक्षण है। द्रव्यके इन तीन लक्षणोंमें-से एकका कथन करनेपर बाकीके दो अनायास आ जाते हैं। यदि द्रव्य सत् है तो वह उत्पाद व्यय ध्रौव्यवाला और गुणपर्यायवाला होगा ही। यदि वह उत्पाद व्यय ध्रौव्यवाला है तो वह सत् और गुणपर्यायवाला होगा ही। यदि वह गुणपर्यायवाला है तो वह सत् और उत्पाद व्यय ध्रौव्यवाला होगा। सत् नित्यानित्य स्वभाववाला होनेसे ध्रौव्य को और उत्पाद व्ययरूपताको प्रकट करता है। तथा ध्रौव्यात्मक गुणोंके साथ और उत्पाद व्ययात्मक पर्यायोंके साथ एकताको बतलाता है। इसी तरह उत्पाद व्यय ध्रौव्य नित्यानित्यस्वरूप पारमार्थिक सत्को बतलाते हैं और अपने स्वरूपकी प्राप्तिके कारणभूत गुण पर्यायोंको प्रकट करते हैं। क्योंकि गुणोंके होनेसे ही द्रव्यमें ध्रौव्य होता है। और पर्यायोंके होनेसे उत्पाद व्यय होता है। यदि द्रव्यमें गुणपर्याय न हों तो उत्पाद व्यय ध्रौव्य भी नहीं हो सकते। अतः द्रव्य उत्पाद व्यय ध्रौव्यवाला है ऐसा कहनेसे द्रव्य गुणपर्यायवाला भी सिद्ध हो जाता है। और द्रव्य गुणपर्यायवाला है ऐसा कहनेसे द्रव्य उत्पादव्यय ध्रौव्यवाला है ऐसा सूचित होता है तथा नित्यानित्यस्वभाव परमार्थ सत् है यह भी सूचित होता है। इस तरह द्रव्यके तीनों लक्षण परस्परमें अविनाभावी हैं जहाँ एक हो वहाँ शेष दोनों नियमसे होते हैं। इसी तरह द्रव्य और गुण पर्याय तथा उत्पाद व्यय ध्रौव्य भी परस्परमें अविनाभावी है। जो गुण और पर्यायोंको प्राप्त करता है उसे द्रव्य कहते हैं अतः जो एक द्रव्य स्वभाव है वह गुणपर्याय स्वभाव भी है और जो गुणपर्याय स्वभाव है वह द्रव्य स्वभाव भी है। क्योंकि द्रव्यके बिना गुणपर्याय नहीं हो सकते और गुणपर्यायके बिना द्रव्य नहीं हो सकता। इसी तरह द्रव्य और गुणके बिना पर्याय नहीं होतीं और पर्यायोंके बिना द्रव्य और गुण नहीं होते। अतः जो द्रव्य गुणस्वभाव है वह पर्याय स्वभाव भी है और जो पर्यायस्वभाव है वह द्रव्य गुणस्वभाव भी है। इसी तरह उत्पाद व्ययके बिना नहीं होता, व्यय उत्पादके बिना नहीं होता, उत्पाद और व्यय ध्रौव्यके बिना नहीं होते और ध्रौव्य उत्पाद तथा व्ययके बिना नहीं होता। तथा जो उत्पाद है वही व्यय है, जो व्यय है वही उत्पाद है, जो उत्पाद और व्यय है वही ध्रौव्य है। और जो ध्रौव्य है वही उत्पाद और व्यय है। इसका स्पष्ट इस प्रकार है—जो घड़ेका उत्पाद है वही मिट्टीके पिण्डका व्यय है। क्योंकि भाव अन्यभावके अभावरूप स्वभाववाला है। जो मिट्टीके पिण्डका व्यय है वही घड़ेका उत्पाद है क्योंकि अभाव भावान्तर भाव स्वभाव होता है। जो घड़ेका उत्पाद और पिण्डका व्यय है वही मिट्टीकी स्थिति (ध्रौव्य) है। और जो मिट्टीकी स्थिति है वही घड़ेका उत्पाद और पिण्डका व्यय है। यदि ऐसा न माना जाये और उत्पादको अन्य, व्ययको अन्य और ध्रौव्यको अन्य माना जाये तो अनेक दोष उपस्थित होंगे जो इस प्रकार हैं—यदि व्यय और ध्रौव्यके बिना केवल घटका उत्पाद माना जायेगा, घटके उत्पत्ति कारणका अभाव होनेसे या तो घट उत्पन्न ही नहीं होगा क्योंकि मिट्टीकी स्थिति और उसकी पिण्डपर्यायके नाशके बिना घट उत्पन्न नहीं हो सकता और ये दोनों बातें आप मानते नहीं। ऐसी स्थितिमें भी यदि घटकी उत्पत्ति मानी जाती है तो असत्की ही उत्पत्ति होगी। यदि असत्की भी उत्पत्ति मानी जायेगी तो आकाशपुष्प, गधेके सींग जैसी असम्भव वस्तुओंकी भी उत्पत्ति माननी होगी। तथा उत्पाद और ध्रौव्यके बिना केवल व्ययको माननेपर व्ययके कारणका अभाव

निरपेक्षै[1]कान्तलक्षणं निराकृत्य तस्यैवं दोषं दर्शयति—

[2]जत्थ ण अविणाभावो तिण्हं दोसाण संभवो तत्थ।
अह उवयारा तं इह कह उवयारा हवे णियमो ॥३९॥

होनेसे मिट्टीके पिण्डका व्यय (विनाश) ही नहीं होगा या फिर सत्का ही मूलोच्छेद हो जायेगा। क्योंकि मिट्टीके स्थिर रहते हुए उसकी पिण्ड पर्यायका व्यय होनेपर घटकी उत्पत्ति होती है सो न तो मिट्टीकी स्थिरता को माना जाता है और न घटकी उत्पत्ति मानी जाती है तो पिण्ड पर्यायका नाश होगा कैसे ? फिर भी यदि पिण्ड पर्यायका विनाश माना जाता है तो मिट्टीका सर्वथा लोप हो जायेगा, कुछ भी शेष नहीं वचेगा। इसी तरह केवल विनाशको माननेपर या तो किसी भी पदार्थका विनाश ही नहीं होगा या फिर सबका उच्छेद ही हो जायेगा, कुछ भी शेष नहीं रहेगा। तथा उत्पाद व्ययके बिना केवल मिट्टीको ध्रौव्य माननेपर भी नहीं बनता क्योंकि ध्रौव्य उत्पाद व्यय सहित ही होता है, उत्पाद व्ययके बिना नहीं। अतः पूर्व-पूर्व पर्यायके विनाशके साथ, उत्तर-उत्तर पर्यायका उत्पाद और दोनोंमें अनुस्यूत, अन्वयका ध्रौव्य इस प्रकार अविनाभावको लिये हुए त्रिलक्षणात्मक द्रव्यको मानना चाहिए। ये उत्पाद व्यय और ध्रौव्य वास्तवमें पर्याय-में होते हैं और पर्याय द्रव्यमें होती है इसलिए ये तीनों एक ही द्रव्य हैं, द्रव्यान्तर नहीं हैं। जैसे स्कन्ध, मूल, शाखा ये सब वृक्षके आश्रित हैं वृक्षसे भिन्न पदार्थरूप नहीं हैं उसी प्रकार पर्यायें भी द्रव्याश्रित ही हैं द्रव्यसे भिन्न पदार्थ रूप नहीं हैं। किन्तु जैसे वृक्षमें फल-फूल और पत्ते पृथक्-पृथक् होते हैं वैसे ही द्रव्य का किसी एक अंशके द्वारा उत्पाद, किसी एक अंशके द्वारा व्यय और किसी एक अंशके द्वारा ध्रौव्य हो, ऐसी वात नहीं है। किन्तु द्रव्य ही उत्पादरूप है, द्रव्य ही व्ययरूप है और द्रव्य ही ध्रौव्यरूप है। न तो केवल अंशोंका ही उत्पाद व्यय और ध्रौव्य होता है, न केवल अंशीका ही उत्पाद व्यय ध्रौव्य होता है, किन्तु अंशी-का अंशरूप से उत्पाद व्यय ध्रौव्य होता है। जैसे तरंगोंसे व्याप्त समुद्र एक ही है। क्योंकि समुद्र स्वयं ही तरंगरूपसे परिणमन करता है। इसी तरह द्रव्य स्वयं ही उत्पाद है, स्वयं ही व्यय है और स्वयं ही ध्रौव्य है। द्रव्यसे भिन्न न उत्पाद है, न व्यय है और न ध्रौव्य है। किन्तु द्रव्यार्थिक नयसे न उत्पाद है, न व्यय है, न ध्रौव्य है, न गुण है, न पर्याय है किन्तु केवल एक द्रव्य है। पर्यायार्थिक नयसे उत्पाद भी है व्यय भी है और ध्रौव्य भी है। सारांश यह है कि जब भेददृष्टि होती है तब तो उत्पाद व्यय ध्रौव्य तीनों प्रतीत होते हैं और जब अभेददृष्टि होती है तो ये तीनों ही प्रतीत नहीं होते।

आगे निरपेक्ष एकान्त लक्षणका निराकरण करके उसके दोष बतलाते हैं—

"जहाँ इन तीनोंमें अविनाभाव नहीं है वहाँ अनेक दोष आते हैं। यदि कहोगे कि उपचारसे ऐसा है तो उपचारसे नियम कैसे हो सकता ॥३९॥"

विशेषार्थ—यदि उत्पाद व्यय और ध्रौव्यमें अविनाभाव नहीं माना जायेगा तो अनेक दोष आयेंगे। यह पहले स्पष्ट कर आये हैं कि केवल उत्पाद, केवल व्यय या केवल ध्रौव्यको माननेसे या तीनमें दो को माननेसे क्या-क्या दोष आते हैं। इन तीनोंका परस्परमें अविनाभाव है, एकके बिना बाकीके दो नहीं हो सकते। इसी तरह इन तीनोंमें-से किन्हीं दोके बिना एक भी नहीं हो सकता। इसका स्पष्ट इस प्रकार है— उत्पाद व्ययके बिना नहीं हो सकता क्योंकि जो नवीन पदार्थ उत्पन्न होता है वह किसीका विनाश हुए बिना नहीं होता। इसी प्रकार व्यय भी उत्पादके बिना नहीं होता क्योंकि अभाव नियमसे भावपूर्वक ही होता है। उत्पाद और व्यय भी ध्रौव्यके बिना नहीं होते क्योंकि सत्स्वरूप वस्तुके होनेपर ही उसके आश्रयसे उत्पाद और व्यय होते हैं मिट्टी यदि न हो तो पिण्डपर्यायका विनाश और घटपर्यायकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। इसी तरह उत्पाद और व्ययके बिना ध्रौव्य भी नहीं हो सकता क्योंकि विशेषके अभावमें सामान्य नहीं

१. निरपेक्षैव व्यवहारनिश्चयैकान्त—आ०। २. 'ण भवो भंगविहीणो भंगो वा णत्थि संभवविहीणो। उप्पादो वि य भंगो ण विणा ध्रोव्वेण अत्थेण ॥ उप्पादट्ठिदिभंगा विज्जंते पज्जएसु पज्जाया। दव्वं हि संति णियदं तम्हा दव्वं हवदि सव्वं ॥'—प्रवचन० ॥१००-१०१॥

निश्चयेन न कस्यचिदुत्पादो विनाशो वेति दर्शयति—

[1]ण समुब्भवइ ण णस्सइ दव्वं सत्तं वियाण णिच्छयदो ।
उप्पादवयधुवेहिं [2]तस्स य ते हुंति पज्जाया ॥४०॥

द्रव्यगुणपर्यायाणामभेदमाह—

[3]गुणपज्जयदो दव्वं दव्वादो ण गुणपज्जया भिण्णा ।
जम्हा तम्हा भणियं दव्वं गुणपज्जयमणण्णं ॥४१॥

द्रव्यस्वरूपं निरूपयति—

ण विणासियं ण णिच्चं ण हु भेयं णो अभेयणाभावं ।
ण विसत्तं सव्वगयं दव्वं णो इक्कसब्भावं ॥४२॥

रहता । अतः यदि इनमें-से एकको भी नहीं माना जायेगा तो शेषका मानना भी शक्य नहीं होगा । ये तीनों केवल उपचार मात्रसे नहीं हैं किन्तु वास्तविक हैं ।

आगे बतलाते हैं कि निश्चयनयसे न किसीका उत्पाद है और न व्यय—

परमार्थसे द्रव्य न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है । उसे सत्स्वरूप जानो । उत्पाद व्यय और ध्रौव्यके द्वारा द्रव्यका उत्पाद व्यय होता है और वे पर्यायरूप हैं ॥४०॥

विशेषार्थ—यहाँ दोनों नयोंके द्वारा द्रव्यका स्वरूप कहा है । द्रव्य तो त्रिकाल अवस्थायी अनादि अनन्त है । उसका उत्पाद और विनाश उचित नहीं है । परन्तु पर्यायोंके द्वारा उत्पाद विनाश घटित होते हैं । अतः द्रव्यार्थिकनयकी दृष्टिसे द्रव्यको उत्पाद रहित, विनाश रहित सत्स्वभाववाला ही जानना चाहिए और पर्यायार्थिक दृष्टिसे उत्पादवाला विनाशवाला जानना चाहिए । इस प्रकारके कथनमें कोई दोष नहीं है क्योंकि द्रव्य और पर्यायमें अभेद है ।

आगे द्रव्यगुण पर्यायोंके अभेदको बतलाते हैं—

चूँकि गुण और पर्यायसे द्रव्य भिन्न नहीं है और द्रव्यसे गुण और पर्याय भिन्न नहीं हैं इसलिए द्रव्यको गुण और पर्यायोंसे अभिन्न कहा है ॥४१॥

विशेषार्थ—जैसे मक्खन घी दूध दहीसे रहित गोरस नहीं होता उसी प्रकार पर्यायोंसे रहित द्रव्य नहीं होता । और जैसे गोरससे रहित दूध दही घी मक्खन वगैरह नहीं होते उसी प्रकार द्रव्यसे रहित पर्यायें नहीं होतीं । इसलिए कथनकी अपेक्षा यद्यपि द्रव्य और पर्यायोंमें कथंचित् भेद है तथापि उन सबका अस्तित्व जुदा नहीं है वे एक दूसरेको छोड़कर नहीं रह सकते, इसलिए वस्तु रूपसे उनमें अभेद है । उसी तरह जैसे पुद्गलसे भिन्न स्पर्श रस गन्ध वर्ण नहीं होते उसी प्रकार गुणोंके विना द्रव्य नहीं होता । और जिस प्रकार स्पर्श रस गन्ध वर्णसे भिन्न पुद्गल नहीं होता उसी प्रकार गुणोंके विना द्रव्य नहीं होता । इसलिए यद्यपि कथनकी अपेक्षा द्रव्य और गुणोंमें कथंचित् भेद है तथापि उन सबका एक अस्तित्व नियत है वे परस्पर में एक दूसरेको कभी नहीं छोड़ते इसलिए वस्तु रूपसे द्रव्यगुणोंमें भी अभेद है ॥

द्रव्यका स्वरूप कहते हैं—

द्रव्य न विनाशीक है, न नित्य है, न भेदरूप है, न अभेद रूप है, न असत् है, न व्यापक है और न एक स्वभाव है ॥ ४२ ॥

विशेषार्थ—द्रव्यका स्वरूप बतलाते हुए उसे विनाशीक (क्षणिक) भी नहीं माना और नित्य भी नहीं माना । इसी तरह उसे भेद रूप भी नहीं माना और अभेदरूप भी नहीं माना । इसका मतलब यह

---

१. 'उप्पत्तीव विणासो दव्वस्स य णत्थि अत्थि सब्भावो । विगमुप्पादधुवत्तं करोति तस्सेव पज्जाया ॥११॥—पञ्चास्ति० । २. धुवेहि य आ० । ३. 'पज्जय विजुदं दव्वं दव्वविजुत्ता य पज्जया णत्थि । दोण्हं अणण्णभूदं भावं समणा परूवेंति ॥१२॥ दव्वेण विणा ण गुणा गुणेहिं दव्वं विणा ण संभवदि । अव्वदिरित्तो भावो दव्वगुणाणं हवदि तम्हा ॥१३॥'—पञ्चास्ति० ।

सतो विनाशोऽसतश्चोत्पत्तौ दूषणमाह—

> [1] संतं इह जइ णसइ किह तस्स पुणो वि सोयमिदि णाणं।
> अह व असंतं होदि हु दुमरहियं किं ण फलफुल्लं ॥४३॥

ननु वासनातः सोऽयमिति ज्ञानमिति चेदुत्तरं पठति—

> अहवा वासणदो यं पडिअहिणाणे वियप्पविण्णाणं।
> [2] ता सा पंचह भिण्णा खंधाणं वासणा णिच्चं ॥४४॥

है कि द्रव्य न तो एकान्त रूपसे क्षणिक ही और न नित्य ही है, न सर्वथा भेद रूप ही है और न सर्वथा अभेद रूप ही है। न सर्वथा सत् व्यापक और एक रूप ही है। आगे ग्रन्थकार स्वयं इन एकान्त पक्षोंमें दूषण दे रहे हैं अतः यहाँ उनके सम्बन्धमें विशेष स्पष्टीकरणकी आवश्यकता नहीं है।

सबसे प्रथम सत्का विनाश और असत्की उत्पत्तिमें दूषण देते हैं—

यदि संसारमें सत्का विनाश होता तो पुनः उसीमें 'यह वही है' ऐसा ज्ञान कैसे होता। तथा यदि असत् की भी उत्पत्ति होती तो विना वृक्षके भी फल फूल क्यों न होते ॥४३॥

विशेषार्थ—वस्तुको सर्वथा क्षणिक माननेपर सत्के विनाशका तथा असत्की उत्पत्तिका दूषण आता है दर्शनशास्त्रका यह एक सर्वमान्य नियम है कि न तो सत्का विनाश होता है और न असत्की उत्पत्ति होती है। किन्तु वस्तुको सर्वथा क्षणिक माननेपर जो सत् है उसका सर्वथा विनाश मानना होगा और जब उसका सर्वथा विनाश हो जायेगा तो पुनः जो वस्तु उत्पन्न होगी उसकी उत्पत्ति असत्से ही माननी पड़ेगी। जैसे मिट्टीके पिण्डका सर्वथा विनाश माननेपर उत्पन्न होनेवाला घट असत्से ही उत्पन्न हुआ कहलायेगा, क्योंकि मिट्टी तो सर्वथा विनष्ट हो गयी। सर्वथा विनाशसे मतलब यह है कि मिट्टीकी पिण्ड पर्यायके साथ मिट्टीका भी सर्वथा अभाव हो जाये और तब घट उत्पन्न हो तो असत्से ही घटकी उत्पत्ति कही जायेगी। पिण्ड पर्याय नष्ट होनेपर मिट्टीके घट पर्याय रूपमें परिणत हो जानेसे तो न सत्का विनाश होता है और न असत्की उत्पत्ति होती है। जैनदर्शन ऐसा ही मानता है इसीसे वह प्रत्येक वस्तुको द्रव्यरूपसे नित्य और पर्याय रूपसे अनित्य मानता है। किन्तु बौद्धदर्शन 'सर्वं क्षणिकं' सिद्धान्तका अनुयायी है। उसका मत है कि संसारकी प्रत्येक वस्तु प्रतिक्षण नष्ट हो रही है। जैनदर्शन भी वस्तुको प्रतिक्षण परिवर्तनशील मानता है किन्तु परिवर्तनके होते हुए भी द्रव्यका विनाश नहीं मानता, केवल उसकी पर्यायका विनाश मानता है। किन्तु चूँकि पर्याय द्रव्यसे अभिन्न होती हैं अतः ऐसा कहा जाता है कि द्रव्यमें प्रतिक्षण उत्पाद व्यय होता है। किन्तु यथार्थमें द्रव्यका तो न विनाश होता है और न उत्पाद होता है। उसका द्रव्यत्वरूप तो ध्रौव्य है। यह ध्रौव्यरूप बौद्ध नहीं मानता। केवल उत्पाद और विनाश ही मानता है। और विना ध्रौव्यांशके उत्पाद व्यय माननेसे सत्का विनाश और असत्की उत्पत्तिका प्रसंग आता है। तथा यदि वस्तु सर्वथा क्षणिक है तो हमें उस वस्तुमें 'यह वही है जिसे हमने पहले देखा था' ऐसा प्रत्यभिज्ञान क्यों होता है। वस्तुके नष्ट हो जानेपर तो 'यह वही है' ऐसा बोध नहीं होना चाहिए। तथा यदि असत् की भी उत्पत्ति होती है तो वृक्षके विना भी फल फूल पैदा हो जाने चाहिए। विना मिट्टीके भी घड़ा बन जाना चाहिए।

इसपर बौद्धका कहना है कि वस्तुके क्षणिक होते हुए भी जो उसमें 'यह वही है' ऐसी बुद्धि होती है इसका कारण वासना है। वासनाके कारण ऐसा भ्रम होता है कि यह वही वस्तु है। किन्तु यथार्थमें वह वस्तु वही नहीं है।

इसका उत्तर आगे ग्रन्थकार देते हैं—

यदि वासनासे प्रत्यभिज्ञान रूप विकल्प ज्ञान होता है तो वह वासना पाँचों स्कन्धोंसे भिन्न नित्य हुई ॥४४॥

---

१. 'क्षणिकैकान्तपक्षेऽपि प्रेत्यभावाद्यसंभवः। प्रत्यभिज्ञाद्यभावान्न कार्यारम्भः कुतः फलम् ॥'४१॥ आ०मी०।
२. सा भिण्णाभिण्णा वा आ०।

नित्यपक्षे दूषणमाह—

जो णिच्चमेव मण्णदि तस्स ण किरिया हु अत्थकारित्तं।
ण हु तं वत्थू भणियं जं रहियं अत्थकिरियाहि ॥४५॥

अधिकं चोक्तं दूषणम्—

"प्रत्यभिज्ञा पुनर्दानं भोगोपार्जितैनसाम्।
बन्धमोक्षादिकं सर्वं क्षणभङ्गाद् विरुध्यते ॥"

विशेषार्थ—जैन बौद्धोंसे पूछते हैं कि जिस वासनाके कारण क्षणिक वस्तुमें 'यह वहीं है' इस प्रकारका ज्ञान होता है वह वासना क्या है? क्या बौद्धोंके माने हुए रूप वेदना विज्ञान संज्ञा और संस्कार इन पाँच स्कन्धोंसे वह भिन्न है? यदि भिन्न और नित्य है तो 'सर्व क्षणिक है' इस आपके मतमें वासनासे ही दोष आता है क्योंकि वह नित्य है। और यदि वासना भी क्षणिक है तो क्षणिक वासनासे 'यह वही है' इस प्रकार प्रत्यभिज्ञानरूप विकल्पज्ञान कैसे हो सकता है? अतः 'यह वही है' इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान वासनाजन्य नहीं है किन्तु यथार्थ है और इसलिए उससे क्षणिकत्व बाधित है॥

कहा भी है—

"प्रत्यभिज्ञान, दानका फल, संचित पापोंका भोग और बन्ध मोक्ष वगैरह सब क्षणभंगसे विरुद्ध हैं।" अर्थात् क्षणिकवाद माननेपर 'यह वही है' इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता, दानादिका फल और संचित पापोंका भोग नहीं बनता, क्योंकि जिसने दान दिया या जिसने पाप किया वह तो नष्ट हो गया तब दानका फल किसे मिलेगा और संचित पापोंके फलको कौन भोगेगा। इसी तरह जिसने कर्मका बन्ध किया वह तो क्षणिक होनेसे नष्ट हो गया तब मोक्ष किसे होगा। किन्तु ये सब बातें होती हैं जो दान देता है उसे ही इस लोक या परलोकमें उसका फल मिलता है। जो पापकर्म करता है वही उसका फल भी भोगता है, जो कर्मबन्धनसे बँधता है वही उससे छूटकर मोक्ष भी प्राप्त करता है। हम प्रतिदिन यह अनुभव करते हैं जो हम कल थे, आज भी हैं। हमारे स्त्री पुत्रादि सगे सम्बन्धी भी वे ही हैं जो पहले थे। जिसे हम कर्ज देते हैं कुछ दिनोंके बाद उससे ही वसूल करते हैं। यदि सब सर्वथा क्षणिक होते तो न देनेवाला लेनेवालेको पहचानता और न लेनेवाला देनेवालेको। ऐसी स्थितिमें सारा ही लोक-व्यवहार नष्ट हो जाता है। अतः क्षणिकवादका सिद्धान्त ठीक नहीं है।

अब नित्यपक्षमें दूषण देते हैं—

जो वस्तुको सर्वथा नित्य मानता है उसके मतमें सर्वथा नित्य वस्तुमें अर्थक्रिया नहीं हो सकती। और जो अर्थक्रियासे रहित है वह वस्तु नहीं है ॥४५॥

विशेषार्थ—अर्थ माने कार्य और उसकी क्रिया माने करना अर्थात् कार्यको करनेका नाम अर्थक्रिया है। जिसमें अर्थक्रिया होती है वही परमार्थ सत् है ऐसा सभी मानते हैं। किन्तु सर्वथा नित्य या सर्वथा क्षणिक पक्षमें अर्थक्रिया सम्भव नहीं है। अर्थक्रियाके दो ही प्रकार हैं या तो वह क्रमसे होती है और या एक साथ होती है किन्तु नित्य वस्तुमें न क्रमसे अर्थक्रिया सम्भव है और न एक साथ। इसका खुलासा इस प्रकार है—पहले एक कार्यको करके पुनः दूसरा कार्य करनेका नाम क्रम है। सर्वथा नित्य पदार्थ क्रमसे कार्य नहीं कर सकता क्योंकि नित्य पदार्थमें सब कार्योंको एक ही कार्यके उत्पादन कालमें उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य है। यदि उस समय उसमें अन्य कार्योंको करनेकी सामर्थ्य नहीं है और बादको वह सामर्थ्य आती है तो वह सर्वथा नित्य नहीं हो सकता, क्योंकि अपने असमर्थ स्वभावको छोड़कर समर्थ स्वभावको ग्रहण करने रूप परिणमनका नाम ही अनित्यता है। नित्य पदार्थ एक साथ भी सब कार्योंको नहीं कर सकता; क्योंकि एक ही समयमें सब कार्योंको कर देने पर दूसरे समयमें उसे कुछ करनेके लिए नहीं रहेगा और ऐसी स्थितिमें अर्थक्रियाका अभाव

---

१. 'अर्थक्रिया न युज्येत नित्यक्षणिकपक्षयोः। क्रमाक्रमाभ्यां भावानां सा लक्षणतया मता ॥८॥' —लघीयस्त्रय।

दूषणान्तरमाह—

णिच्चे दव्वे[1] ण गमणट्ठाणं पुण किह सुहासुहा किरिया।
अह उवयारा[2] किरिया कह उवयारो हवे[3] णिच्चे ॥४६॥

भेदपक्षे दूषणमाह—

णिच्चं [4]गुणगुणिभेये दव्वाभावं अणंतियं अहवा।
अणवत्था समवाए किह एयत्तं पसाहेदि ॥४७॥

होनेसे उसके असत्त्वका प्रसंग आयेगा। तथा अनेक कार्योंके करनेसे नित्यमें अनेक स्वभावोंके होनेका भी प्रसंग आता है। क्योंकि एक स्वभावसे अनेक कार्योंका करना तो युक्त नहीं है ऐसा होनेसे सब कार्य एक रूप ही हो जायेंगे। यदि कहोगे कि सहकारी कारणोंकी विचित्रताके कारण कार्योंमें वैचित्र्य पाया जाता है तो ऐसा कहना भी युक्त नहीं है। क्योंकि जिस सहकारीके होनेपर नित्यके स्वभावमें परिवर्तन नहीं होता वह सहकारी ही नहीं कहा जा सकता। और परिवर्तन होनेपर सर्वथा नित्यतामें बाधा आती है। अतः सर्वथा नित्य पक्षमें क्रम और युगपद् अर्थक्रियाके सम्भव न होनेसे उसका असत्त्व ही सिद्ध होता है।

नित्यपक्षमें अन्यदूषण भी बतलाते हैं—

नित्य द्रव्यमें गमन और स्थिति ही सम्भव नहीं है तब शुभ और अशुभ क्रियाका तो कहना ही क्या है? यदि नित्य द्रव्यमें उपचारसे क्रिया मानते हैं तो नित्यमें उपचार कैसे हो सकता है ॥४६॥

विशेषार्थ—नित्य द्रव्यमें यदि गमन रूप क्रिया मानी जाती है तो वह नित्य नहीं हो सकता; क्योंकि जब वह गमनको छोड़कर स्थिति करेगा या स्थितिको छोड़कर गमन करेगा तो अनित्य कहलायेगा क्योंकि पूर्वस्वभावको छोड़कर उत्तर स्वभावको धारण करनेवाला द्रव्य सर्वथा नित्य नहीं कहा जा सकता। ऐसी स्थितिमें सर्वथा नित्य आत्मा शुभ और अशुभ क्रियाका कर्ता कैसे हो सकता है। वह दान पूजा हिंसा चोरी आदि क्रियाओंका यदि कर्ता है तो सर्वथा नित्य नहीं है क्योंकि सर्वथा नित्य वही हो सकता है जिसके स्वभावमें भी परिणमन नहीं होता। यदि कहोगे कि उपचारसे क्रिया मानेंगे तो वह उपचरित क्रिया वास्तविक है या अवास्तविक है। यदि वास्तविक है तो नित्य सर्वथा नित्य कैसे कहा जायेगा। यदि क्रिया अवास्तविक है तो अवास्तविक क्रिया काल्पनिक ही हुई उससे नित्यमें वास्तविक शुभाशुभ क्रिया कैसे हो सकती है?

आगे भेदपक्षमें दूषण देते हैं—

गुण और गुणीमें सर्वथा भेद माननेपर द्रव्यका अभाव हो जायगा अथवा अनन्त द्रव्य हो जायेंगे। समवाय सम्बन्धसे गुण और गुणीमें अभेद माननेपर अनवस्था दोष आता है ऐसी स्थितिमें समवाय सम्बन्धसे कैसे अभेद हो सकता है ॥४७॥

विशेषार्थ—गुणोंसे द्रव्यको और द्रव्यसे गुणोंको भिन्न माननेपर द्रव्यका अभाव और द्रव्यकी अनन्तताका दूषण आता है। इसका खुलासा इस प्रकार है—गुण वास्तवमें किसीके आश्रयसे रहते हैं और जिसके वे आश्रयसे रहते हैं वही द्रव्य है। यदि द्रव्य गुणोंसे भिन्न हो तो फिर भी गुण किसीके आश्रयसे ही रहेंगे और जिसके आश्रित वे होंगे वही द्रव्य है। वह भी यदि गुणोंसे भिन्न हो तो फिर भी गुण किसीके आश्रित ही रहेंगे जिसके वे आश्रित होंगे वही द्रव्य है। वह भी यदि गुणोंसे भिन्न हो तो फिर भी गुण किसी आश्रयसे ही रहेंगे और जिसके वे आश्रित होंगे वही द्रव्य है। इस प्रकार द्रव्यकी अनन्तताका प्रसंग आता है। द्रव्य तो गुणोंका समुदाय है। यदि समुदायसे गुण भिन्न हैं तो फिर समुदाय कहाँ रहा? इस तरह गुणोंको द्रव्यसे भिन्न माननेपर द्रव्यका अभाव होता है। प्रदेशोंका जुदा-जुदा होना भिन्नताका लक्षण है।

---

१. दव्वे गमण अ० आ० ख० मु०। २. उवयारो आ० आ० क० ख०। ३. हवइ णिच्चो अ०। ४. णिच्चे गुणगुणिभेयं अ० क०। 'जदि हवदि दव्वमण्णं गुणदो य गुणा य दव्वदो अण्णे। दव्वाणंतियमधवा दव्वाभावं पकुव्वंति ॥४४॥'—पञ्चास्ति०।

अभेदपक्षे दूषणमाह—

जाणं दो वि य भिण्णं ताणं पि य जुत्तिवज्जियं सुत्तं ।
ण हु तं तच्चं परमं जुत्तीदो जं ण इह सिद्धं ॥४८॥

किन्तु गुण और गुणीके प्रदेश भिन्न नहीं होते। जैसे शुक्ल गुणके जो प्रदेश हैं वे ही प्रदेश गुणी वस्त्रके हैं इसलिए उन दोनोंमें प्रदेश भेद नहीं है। इसी तरह एक परमाणु और उसमें रहनेवाले स्पर्श रस गन्ध वर्ण आदि गुणोंके प्रदेश भिन्न-भिन्न नहीं हैं इसलिए उनमें अभेद है। परन्तु जैसे अत्यन्त दूरवर्ती सह्य और विन्ध्यपर्वतमें प्रदेशभेद होनेसे भेद है तथा अत्यन्त निकटवर्ती मिले हुए दूध-पानीमें प्रदेशभेद होते हुए भी अभेद है, उस प्रकारका भेद और अभेद द्रव्य और गुणमें नहीं है क्योंकि उनमें प्रदेश भेद नहीं है। यहाँ वस्तुरूपसे भेद और वस्तुरूपसे अभेदके दो उदाहरण हैं—एक तो धनके योगसे धनी व्यवहार होता है यहाँ धनका अस्तित्व आदि, धनी पुरुषके अस्तित्व आदिसे भिन्न है। दूसरे, ज्ञानके योगसे ज्ञानी व्यवहार होता है। यहाँ ज्ञानका अस्तित्व और ज्ञानीका अस्तित्व आदि एक ही है अलग नहीं है। यदि ज्ञानी ज्ञानसे सर्वथा भिन्न हो और ज्ञान ज्ञानीसे सर्वथा भिन्न हो तो दोनोंको ही अचेतनपना आता है। यदि ज्ञान और ज्ञानीको जुदा-जुदा मानकर उनका संयोग माना जायेगा तो विना गुणोंके द्रव्यकी शून्यताका प्रसंग आता है और विना द्रव्यके निराधार होनेसे गुणोंकी शून्यताका प्रसंग आता है। यदि ज्ञान और ज्ञानीका समवाय सम्बन्ध माना जाता है जैसा कि नैयायिक-वैशेषिक दर्शनवाले मानते हैं तो वह भी ठीक नहीं है। क्योंकि ऐसी अवस्थामें प्रश्न उत्पन्न होता है कि ज्ञानके समवाय सम्बन्धसे पहले आत्मा ज्ञानी था या अज्ञानी ? यदि ज्ञानी था तो ज्ञानका समवाय मानना व्यर्थ है। यदि अज्ञानी है तो अज्ञानके समवायसे अज्ञानी है अथवा अज्ञानके साथ एकत्व होनेसे अज्ञानी है। अज्ञानके समवायसे तो अज्ञानी हो नहीं सकता क्योंकि जो स्वयं अज्ञानी है उसमें अज्ञानका समवाय मानना निष्फल है। और ज्ञानका समवाय न होनेसे ज्ञानी तो वह है ही नहीं। अतः 'अज्ञानी' यह शब्द अज्ञानके साथ एकत्वको अवश्य ही सिद्ध करता है और इस प्रकार अज्ञानके साथ एकत्व सिद्ध होनेपर ज्ञानके साथ भी एकत्व अवश्य सिद्ध होता है। अतः द्रव्य और गुणका एक ही अस्तित्व होनेसे उन दोनोंमें जो अनादि अनन्त सहवृत्तिपना है वही जैनोंका समवाय सम्बन्ध है उससे भिन्न समवाय नामका कोई सम्बन्ध नहीं है। अतः जैनोंके मतानुसार द्रव्य और गुणोंमें संज्ञा लक्षण प्रयोजन आदि की अपेक्षा भेद होनेपर भी वस्तुरूपसे भेद नहीं है इसलिए वे दोनों अभिन्न हैं। जिनका अस्तित्व भिन्न होता है वे ही वास्तवमें भिन्न होते हैं। न्याय-वैशेषिक दर्शनवाले युतसिद्धोंका संयोग सम्बन्ध और अयुतसिद्धोंका समवाय सम्बन्ध मानते हैं। जैसे दण्ड और पुरुष युतसिद्ध हैं, उनका अस्तित्व जुदा-जुदा है अतः उन दोनोंका संयोग सम्बन्ध है। और ज्ञान तथा आत्माका अस्तित्व भी यद्यपि जुदा है तथापि वे दोनों अयुतसिद्ध हैं अतः उनका समवाय सम्बन्ध है ऐसा उनका मत है। किन्तु जैनोंका कहना है कि ज्ञान और आत्मा या गुण गुणीका अस्तित्व जुदा है ही नहीं, जो गुणके प्रदेश हैं वे ही गुणीके प्रदेश हैं और जो गुणीके प्रदेश हैं वे ही गुणके प्रदेश हैं। इस प्रकार उनमें प्रदेश भेद न होने से भेद नहीं है। किन्तु फिर भी गुण और गुणीमें नाम भेद पाया जाता है, लक्षणभेद पाया जाता है, संख्याभेद पाया जाता है इस दृष्टिसे वे भिन्न भी हैं किन्तु वस्तुरूपसे भिन्न नहीं है। गाथा में ग्रन्थकारने समवाय सम्बन्धमें अनवस्था दोष दिया है वह इस प्रकार है—यदि गुण द्रव्यमें समवाय सम्बन्धसे रहता है तो समवाय सम्बन्ध भी गुण और गुणीमें किस सम्बन्धसे रहेगा। यदि अन्य समवाय सम्बन्धसे रहता है तो पुनः प्रश्न होता है कि वह समवाय सम्बन्ध किस सम्बन्धसे उनमें रहेगा। इस तरह अनवस्था दोष आता है। और यदि कहोगे कि समवाय सम्बन्ध विना किसी अन्य सम्बन्धके गुण और गुणीमें रहता है तो जैसे समवाय सम्बन्ध विना अन्य सम्बन्धके गुण गुणीमें रहता है उस तरह गुण स्वयं ही विना किसी अन्य सम्बन्धके द्रव्यमें क्यों नहीं रहेगा। अतः गुण द्रव्यसे भिन्न न होकर उसीके परिणाम विशेष हैं ऐसा मानना चाहिए।

नहि किंचित्सदिति शून्यपक्षे दूषणमाह—

> [1]संतं जो ण हु मण्णइ पच्चक्खविरोहियं हि तस्स मयं।
> णो णेयं ण हि [2]णाणं ण संसयं णिच्छयं जम्हा ॥४९॥

सर्वं सर्वत्र विद्यते इति सर्वगतत्वपक्षे दूषणमाह—

> सव्वं जइ सव्वगयं विज्जदि इह अत्थि कोइ ण दरिद्दी।
> सेवावणिज्जकज्जं ण कारणं किं पि कस्सेव ॥५०॥
> णेयं णाणं उहयं तिरोहियं तं च जाणणमसक्कं।
> अहवाविरभावगयं सव्वत्थ वियाणए सव्वं ॥५१॥

अभेदपक्षमें दूषण देते हैं—

जो गुण गुणीको अभिन्न मानते हैं उनका कथन युक्ति रहित है। जो यहाँ युक्तिसे सिद्ध नहीं होता वह परमतत्त्व नहीं है ॥४८॥

विशेषार्थ—गुण और गुणीमें सर्वथा भेदकी तरह सर्वथा अभेद भी नहीं है। उनमें सर्वथा अभेद माननेसे गुण और गुणी जैसा भेद व्यवहार भी सम्भव नहीं हो सकता। और ऐसी स्थितिमें या तो गुण ही रहेंगे या गुणी ही रहेगा। किन्तु गुणोंके बिना गुणी नहीं रह सकता और गुणीके बिना गुण नहीं रह सकते। अतः सर्वथा भेदकी तरह सर्वथा अभेदमें भी शून्यताका प्रसंग आता है। इसलिए गुण गुणीमें वस्तुरूप से अभेद और संज्ञा लक्षण प्रयोजन आदिकी अपेक्षा भेद मानना चाहिए।

कुछ भी सत् नहीं है इस प्रकारके शून्य पक्षमें दूषण देते हैं—

जो कुछ भी सत् नहीं मानता उसका मत प्रत्यक्ष विरुद्ध है। क्योंकि उसका यह निश्चय है कि न ज्ञेय है, न ज्ञान है और न संशय है ॥४९॥

विशेषार्थ—संसारमें ज्ञेय भी है और ज्ञान भी है, इसीसे जब कभी संशय भी हो जाता है कि यह साँप है या रस्सी। संशय भी वस्तुके अस्तित्वको ही सिद्ध करता है क्योंकि जो चीजें वर्तमान होती हैं उन्हींको लेकर संशय होता है। यह गधेकी सींग है या घोड़ेकी सींग है ऐसा संशय नहीं होता क्योंकि न गधेके सींग होते हैं और न घोड़ेके सींग होते हैं। हाँ, गधा, घोड़ा और सींग जरूर हैं। तथा जब ज्ञान और ज्ञेय ही नहीं हैं तब हम शून्यवादको ही कैसे जान सकते हैं क्योंकि यदि हम जानते हैं कि शून्यवाद है तो ज्ञान और ज्ञेयका अस्तित्व सिद्ध हो जाता है क्योंकि जो जानता है वह ज्ञान है और जिसे जानता है वह ज्ञेय है। अतः शून्यवाद ही ज्ञेय हो जाता है। और यदि शून्यवाद ज्ञेय-ज्ञानका विषय नहीं होता तो 'शून्यवाद है' यही सिद्ध करना शक्य नहीं है। अतः सर्वथा शून्यवाद भी निरापद नहीं है॥

सब सर्वत्र विद्यमान है ऐसा माननेवाले सांख्योंके सर्वगतत्व पक्षमें दूषण देते हैं—

यदि सब वस्तुएँ सब जगह विद्यमान हैं तो संसारमें कोई दरिद्र नहीं होना चाहिए। तथा सेवा व्यापार आदि कार्य और किसीका भी कोई कारण नहीं होना चाहिए॥ ज्ञेय और ज्ञान यदि दोनों तिरोहित हैं तो उनको जानना शक्य नहीं है। और यदि उनका आविर्भाव है तो सर्वत्र सबको जानना चाहिए ॥५०-५१॥

विशेषार्थ—सांख्य दर्शन उत्पत्ति और विनाशको नहीं मानता, आविर्भाव और तिरोभावको मानता है क्योंकि वह सत्कार्यवादी है। उसका मत है कि कार्य कारणमें विद्यमान रहता है अतः वह उत्पन्न नहीं होता प्रकट होता है। कुम्हार मिट्टीसे घड़ा उत्पन्न नहीं करता, घड़ा तो मिट्टीमें पहलेसे वर्तमान है कुम्हार

1. सत्तं अ० मु०। 2. ण हु क० अ०।

सर्वमेकब्रह्मस्वभावात्मकमिति पक्षे दूषणमाह—

[1]जइ सव्वं बंभमयं तो किह विविहसहावगं दव्वं।
एक्कविणासे णासइ सुहासुहं सव्वलोयाणं ॥५२॥

उसे व्यक्त करता है उसे ही आविर्भाव कहते हैं। इसी तरह मुद्गरसे घटके फूट जानेपर घटका विनाश नहीं होता उसका तिरोभाव हो जाता है। इसीसे सब सर्वत्र विद्यमान है ऐसा उसका सिद्धान्त है। उसके विरोधमें जैनोंका कहना है कि ऐसा माननेपर तो कोई किसीका कार्य और कोई किसीका कारण ही नहीं बनेगा क्योंकि यदि, दूधरूप कारणमें दही आदि कार्य सर्वथा विद्यमान हैं तो उसकी उत्पत्तिके लिए कारणोंकी क्या आवश्यकता है वह तो पहलेसे ही विद्यमान है। अत: जो सब रूपसे सत् है वह किसीसे उत्पन्न नहीं होता, जैसे प्रधान और आत्मा। सांख्यमतमें दधि आदि सर्वरूपसे सत् हैं अत: वे कार्य नहीं हो सकते। तथा दूध उनका कारण नहीं हो सकता; क्योंकि दही उसका कार्य नहीं है। तथा जब दूध अवस्थामें भी उसमें दही वर्तमान है तो जिस समय वह दूध रूपमें है उस समय भी उसमें दहीकी उपलब्धि होना चाहिए। तथा जब दही दूधमें विद्यमान है तो दहीकी उत्पत्तिके लिए कारणोंका व्यापार उसे जमाना मथना आदि व्यर्थ है। यदि कहोगे कि कारणोंके व्यापारसे दहीकी अभिव्यक्ति (प्रकट-पना) होती है तो अभिव्यक्ति पहले है या नहीं ? यदि 'है' तो उसके करनेकी क्या आवश्यकता है। यदि नहीं है तो गधेकी सींगोंकी तरह उसे किया नहीं जा सकता। क्योंकि सांख्य ऐसा मानते हैं कि जो असत् है उसे नहीं किया जा सकता। तथा ज्ञान और ज्ञेय यदि तिरोहित हैं—अप्रकट हैं तो उन्हें जानना शक्य नहीं है। यदि वे प्रकट हैं तो सर्वत्र सब वस्तुओंका ज्ञान होना चाहिए क्योंकि सब सब जगह विद्यमान है। अतः सांख्यकी मान्यता सदोष है।

'सब जड़ चेतन एक ब्रह्मस्वरूप ही हैं' इस मतमें दूषण देते हैं—

यदि सब ब्रह्ममय हैं तो नाना स्वभाववाले द्रव्य कैसे हैं? तथा एकके नष्ट होनेपर सब लोकोंका शुभाशुभ नष्ट हो जाना चाहिए ॥५२॥

विशेषार्थ—ब्रह्मवादियोंका मत है कि यह सब जो कुछ संसार है यह सब ब्रह्म है इसमें भेद नहीं है। जड़ और चेतन ब्रह्मकी ही पर्याय हैं। जैसे एक सुवर्णके कटक केयूर हार आदि नाना परिणाम होते हैं वैसे ही ब्रह्मके भी नाना परिणाम होते हैं। यद्यपि उन नाना परिणामोंमें देश-भेद, काल-भेद और शक्ति-भेद पाया जाता है फिर भी उनके एक होनेमें कोई विरोध नहीं है। जैसे मकड़ी स्वभावसे ही जाला बुनती है वैसे ही ब्रह्म स्वभावसे ही जगत्का निर्माण करता है। इसके विरोधमें जैनोंका कहना है कि जब ब्रह्म नित्य और एकरूप है तो उसमें परिणमन ही संभव नहीं है। यदि कहोगे कि सहकारी कारणोंके वशसे ब्रह्ममें परिणाम होता है तो अद्वैतके स्थानमें द्वैतकी आपत्ति आती है। सुवर्ण वगैरह अनेक स्वभाववाले होते हैं तभी उनके नाना परिणाम देखे जाते हैं यदि वह सर्वथा एक स्वभाववाला हो तो उसके नाना परिणाम संभव नहीं हो सकते। किन्तु आप तो ब्रह्मको एक स्वभाव मानते हैं उससे जड़ और चेतनकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है। इसके सिवाय अद्वैतवादमें क्रियाकारकका भेद सम्भव नहीं है किन्तु कर्ता करण स्थान गमन आदि रूप क्रिया प्रत्यक्षसे देखी जाती हैं। कर्ता क्रिया कर्म आदिके अभावमें अकेला ब्रह्म स्वयं ही स्वयंमें तो पैदा हो नहीं सकता। फिर लोकमें पुण्य पाप कर्मका भेद; शुभ-अशुभ फलका भेद, इस लोक परलोकका भेद भी तो देखा जाता है। अद्वैतवादमें यह कैसे संभव है ? और यदि संभव है तो अद्वैतवादके स्थानमें द्वैतवाद ही सिद्ध होता है।

---

१. अद्वैतैकान्तपक्षेऽपि दृष्टो भेदो विरुध्यते। कारकाणां क्रियायाश्च नैकं स्वस्मात् प्रजायते ॥२४॥—आ० मी०।

अविद्यावशादेव भेदव्यवस्था इति चेत्तदनूद्य दूषयति—

वंभसहावेभिण्णा[1] जइ हु अविज्जा वियप्पसे कह वा।
[2]ता तं जदा सहावं अह पुव्वुत्तं पलोएज्जा ॥५३॥

यदि सर्वपक्षेषु दोषास्तर्हि के वास्तवा इत्यत आह—

वत्थू हवेइ तच्चं वत्थंसा पुण हवंति भयणिज्जा।
सिय साविक्खा वत्थू भणंति इयरा दु णो जम्हा ॥५४॥

इस परसे ब्रह्माद्वैतवादीका कहना है कि अविद्याके कारण भेदकी प्रतीति होती है अतः भेदकी प्रतीति वास्तविक नहीं है, इसका उत्तर ग्रन्थकार देते हैं—

यदि ब्रह्मस्वरूपसे अविद्याको भिन्न मानते हो तो ब्रह्म अद्वैत रूप न होकर द्वैतरूप हो जाता है और यदि अभिन्न मानते हो तो पूर्वोक्त भेद कैसे बन सकता है इसका विचार करो ॥५३॥

विशेषार्थ—जैन पूछते हैं कि अविद्याके कारण यदि भेदकी प्रतीति होती है तो वह अविद्या ब्रह्मसे भिन्न है या अभिन्न ? यदि भिन्न है तो वस्तुरूप है या अवस्तुरूप ? अवस्तुरूप तो हो नहीं सकती क्योंकि ब्रह्मकी तरह वह भी कार्यकारी है और जो कार्यकारी होता है वह अवस्तु नहीं हो सकता। यदि वस्तुरूप है तो ब्रह्म और अविद्या इन दो वस्तुओंके होनेसे अद्वैतके अभावका प्रसंग आता है। यदि अविद्या ब्रह्मसे अभिन्न है तो ब्रह्म भी मिथ्या सिद्ध होता है क्योंकि वह मिथ्यारूप अविद्यासे अभिन्न है। अथवा अविद्याके वास्तविक होनेका प्रसंग आता है क्योंकि वह सत्यरूप ब्रह्मसे अभिन्न है। और ऐसी स्थितिमें सत्यरूप अविद्या मिथ्या प्रतीतिका हेतु कैसे हो सकती है। अतः ब्रह्मवाद भी ठीक नहीं है।

ऐसी स्थितिमें यदि सभी मत सदोष हैं तो वास्तविक क्या है ? शिष्यकी इस जिज्ञासाका समाधान करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

वस्तु तत्त्व है किन्तु वस्तुके अंश भजनीय हैं। यदि वे अंश स्यात् सापेक्ष होते हैं तो वस्तुरूप हैं और यदि निरपेक्ष हैं तो वस्तुरूप नहीं हैं ॥५४॥

विशेषार्थ—वस्तु एक अखण्ड है किन्तु उसकी दो आत्माएँ हैं—द्रव्य और पर्याय। इसीसे वस्तुको द्रव्यपर्यायात्मा कहा जाता है। किन्तु द्रव्य और पर्याय दो जुदी वस्तुएँ नहीं हैं। किन्तु एक ही वस्तुके दो रूप हैं। अभेदात्मक रूपको द्रव्यसंज्ञा है और भेदात्मक रूपकी पर्यायसंज्ञा है। इसीसे वस्तुको भेदाभेदात्मक भी कहा जाता है। अतः वस्तु न केवल द्रव्यरूप है और न केवल पर्यायरूप है किन्तु द्रव्य पर्यायात्मक है। द्रव्य और पर्याय न वस्तु हैं. और न अवस्तु हैं किन्तु वस्तुके एकदेश हैं। जैसे समुद्रका अंश न समुद्र है और न असमुद्र है किन्तु समुद्रका एक देश है। ब्रह्मवादी पर्यायको अवास्तविक मानते हैं और पर्यायसे भिन्न द्रव्यको वास्तविक मानते हैं। बौद्ध द्रव्यको अवास्तविक मानते हैं और द्रव्यसे भिन्न पर्यायको वास्तविक मानते हैं। किन्तु द्रव्य और पर्यायमें-से एकको ही माननेपर और दूसरेको नहीं माननेपर कार्य नहीं हो सकता। न तो पर्यायनिरपेक्ष द्रव्य ही अर्थक्रियाकारी है और न द्रव्यनिरपेक्ष पर्याय ही अर्थक्रियाकारी है। किन्तु अनेक पर्यायात्मक द्रव्य ही अर्थक्रियाकारी है। वे द्रव्य और पर्याय सर्वथा भिन्न नहीं हैं। जो सर्वथा भिन्न होते हैं वे द्रव्य पर्याय नहीं होते, जैसे सह्य पर्वत और विन्ध्य पर्वत। अतः एक द्रव्य ही है पर्याय नहीं है या पर्याय ही है एक द्रव्य नहीं है ये दोनों मान्यताएँ सदोष हैं। क्योंकि निरपेक्ष द्रव्य या निरपेक्ष पर्याय अवस्तु है। हाँ, ज्ञाता प्रयोजनवश यदि पर्यायको गौण करके द्रव्यमुखेन वस्तुका प्रतिपादन करता है या द्रव्यको गौण करके पर्यायरूप वस्तुका प्रतिपादन करता है तो वह गलत नहीं है। क्योंकि वस्तुके दो रूपोंमें-से एकको गौण और दूसरेको मुख्य कर देनेसे वस्तुके यथार्थ स्वरूपका घात नहीं होता। इसीसे ग्रन्थ-

---

१. –णाऽभिण्णा मु०। २. ता तं तस्स सहावं मु०।

एकान्तपक्षे तु—

सव्वे वि य एयंते दव्वसहावा विदूसिया होंति।[1]
दुट्ठे ताण ण हेऊ सिज्झइ संसार मोक्खं वा ॥५५॥

स्वमतसमर्थनार्थं दृष्टान्तमाह—

दव्वं वि हावं एक्कसहावं कुदिट्ठीहिं।[2]
लद्धूण एयदेसं जह करिणो जाइअंधेहिं ॥५६॥

कारने वस्तुके अंशोंको भजनीय कहा है। तथा सापेक्ष दशामें उन्हें वस्तुरूप और निरपेक्ष दशामें अवस्तुरूप कहा है।

एकान्त पक्षमें दोष बतलाते हैं—

सभी एकान्त मतोंमें द्रव्यका स्वभाव दूषित सिद्ध होता है। और उसके दूषित होनेपर संसार और मोक्ष और उनके कारणोंकी प्रक्रिया नहीं बनती ॥५५॥

विशेषार्थ—भावैकान्त, अभावैकान्त, नित्यैकान्त, अनित्यैकान्त, अद्वैतैकान्त, द्वैतैकान्त, आदि एकान्तवादोंमें वस्तुका ही स्वरूप नहीं बनता, तब संसार और मोक्षकी तो बात ही क्या है। इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—यदि भावैकान्त माना जाता है और अभावको बिलकुल नहीं माना जाता तो जो कुछ है वह सत्स्वरूप ही है, असत्स्वरूप कुछ भी नहीं है। ऐसा माननेपर प्रत्येक वस्तु सर्वात्मक हो जायेगी, क्योंकि किसी वस्तुका दूसरी वस्तुमें अभाव तो है ही नहीं। प्रत्येक वस्तुका वस्तुत्व दो बातोंपर निर्भर है—स्वरूपका ग्रहण और अपनेसे भिन्न अन्य सब वस्तुओंके स्वरूपोंका अग्रहण। यदि ऐसा न माना जाये तो एक वस्तुका स्वरूप दूसरी वस्तुके स्वरूपसे भिन्न न होकर एकाकार हो जायेगा और ऐसा होनेसे सब वस्तुएँ अपनी-अपनी स्वतंत्र सत्ताको खोकर एकाकार हो जायेंगी। तब घट पट पुस्तक आदिका भेद ही नहीं रहेगा क्योंकि सबका स्वरूप परस्परमें मिला-जुला है। इस विपत्तिसे बचनेके लिए एकका दूसरेमें अभाव मानना ही होगा—घट घटरूप ही है पटरूप नहीं है, पट पटरूप ही है, घटरूप नहीं है अतः घटका पटमें अभाव है और पटमें घटका अभाव है। इसलिए प्रत्येक वस्तु भावाभावात्मक है वह न केवल भावात्मक है और न केवल अभावात्मक है। स्वरूपकी अपेक्षा भावात्मक है और पररूपकी अपेक्षा अभावात्मक है। यदि भावैकान्तकी तरह अभावैकान्त माना जायेगा तब तो सब कुछ शून्य हो जायेगा क्योंकि जब केवल अभाव ही अभाव है, भाव है ही नहीं, तब न संसार है और न मोक्ष। इसी तरह 'सब कुछ नित्य ही है अनित्य कुछ है ही नहीं' ऐसा नित्यैकान्त माननेपर जो वस्तु जिस रूपमें है वह उसी रूपमें सदा रहेगी उसमें कुछ भी परिणमन नहीं होगा तो संसारका कोई भी कार्य नहीं हो सकेगा मिट्टीसे कभी भी घट नहीं बनेगा। संसारी सदा संसारी ही बना रहेगा अथवा संसार ही नहीं बनेगा क्योंकि जीवमें पुण्य पापरूप क्रिया होनेसे जीव मरकर एक योनिसे दूसरी योनिमें जन्म लेता रहता है इसे ही संसार कहते हैं। सर्वथा नित्यमें तो क्रिया ही संभव नहीं है। यदि क्रिया मानी जायेगी तो वह सर्वथा नित्य नहीं रहेगा। सर्वथा अनित्य माननेपर पैदा होते ही जब वस्तु सर्वथा नष्ट हो जाती है तो जिसने जन्म लिया वह तो नष्ट हो गया अब नया जन्म किसका होगा। जिसने शुभ या अशुभ कर्म किया वह तो नष्ट हो गया, उसका फल कौन भोगेगा। जिसने मोक्षके लिए प्रयत्न किया वह तो नष्ट हो गया अब मोक्ष किसको होगा। अतः एकान्तपक्ष सदोष है उसे नहीं मानना चाहिए।

१. 'कुशलाकुशलं कर्म परलोकश्च न क्वचित्। एकान्तग्रहरक्तेषु नाथ स्वपरवैरिषु ॥८॥'—आ०मी०। २. 'परमागमस्य बीजं निषिद्धजात्यन्धसिन्धुरविधानम्। सकलनयविलसितानां विरोधमथनं नमाम्यनेकान्तम् ॥२॥'—पुरुषार्थसि०।

"नित्यैकान्तमतं यस्य तस्यानेकान्तता कथम् ।
[1]अथानेकान्तता यस्य तस्यैकान्तमतं स्फुटम् ॥१॥"

आगे ग्रन्थकार दृष्टान्तपूर्वक अनेकान्तका समर्थन करते हैं—

द्रव्य विश्व स्वभाव है—अनेक रूप है उसके एकदेशको ही देखकर मिथ्यादृष्टियोंने एक स्वभाव मान लिया है जैसे कुछ जन्मान्धोंने हाथीको मान लिया था ॥५६॥

विशेषार्थ—कुछ जन्मसे अन्धे मनुष्य एक दिन शहरमें-से जाते थे। आगे मार्गमें हाथी खड़ा था। किसीने उनसे कहा—बचकर जाओ, आगे हाथी खड़ा है। यह सुनकर उन अन्धोंके मनमें हाथीको देखनेकी उत्कण्ठा हुई कि हाथी कैसा होता है। अतः वे हाथीके पास जाकर उसके अंगोंको टटोलकर देखने लगे। किसी ने हाथीका पैर पकड़ा तो किसीने सूँड़, किसीने पेट और किसीने पूँछ। उसके बाद वे सब अन्धे हाथीके स्वरूपके बारेमें अपनी-अपनी जानकारी बतलाने लगे जिसने पैर देखे थे वह बोला हाथी तो स्तम्भ जैसा होता है। जिसने पेट पकड़ा था वह बोला ढोल सरीखा होता है। जिसने पूँछ पकड़ी थी वह बोला लाठी सरीखा होता है। इस तरह सब अन्धे आपसमें झगड़ने लगे और अपनी-अपनी ही बातको सच कहने लगे। उनको झगड़ता देखकर एक पुरुष उनके पास आया और उनसे झगड़नेका कारण जानकर बोला—तुम सभी लोगोंका कहना ठीक है। तुम सबने हाथीके एक एक अंगको देखा है पूरा हाथी नहीं देखा। यदि तुम सबकी बातोंको जोड़ दिया जाये तो पूरा हाथी बन सकता है। हाथीके पैर स्तम्भ सरीखे हैं, उसका पेट ढोल सरीखा है, उसकी पूँछ लाठी सरीखी है। अतः हाथी ढोलकी तरह भी है, लाठीकी तरह भी है और स्तम्भ सरीखा भी है किन्तु इनमेंसे एक ही बातको मानना गलत है। इसी तरह वस्तु नित्य भी है अनित्य भी है, एक भी है अनेक भी है, सत् भी है असत् भी है। द्रव्यरूपसे नित्य है, एक है, सत् है, पर्यायरूपसे अनित्य है, अनेक है, असत् है। कोई वादी आकाशको नित्य और दीपकको क्षणिक कहते हैं, क्योंकि वे आकाशमें स्थिरता और दीपकमें क्षणिकता देखते हैं। किन्तु आकाश भी पर्याय दृष्टिसे अस्थिर है और जिन तत्त्वोंसे दीपक बना है उन तत्त्वोंकी नित्यताकी दृष्टिसे दीपक भी नित्य है। अतः अनेकान्तात्मक वस्तुके केवल एक एक धर्मको ही देखकर मिथ्यादृष्टिवालोंने उसे एकरूप मान लिया है यथार्थमें वस्तु अनेकधर्मात्मक है।

कहा भी है—

जो नित्य एकान्तमतका अनुयायी है उसके अनेकान्तता कैसे संभव है। किन्तु जो अनेकान्तमतका अनुयायी है वह स्पष्टरूपसे एकान्तमतानुयायी भी है॥

इसका स्पष्ट रूप यह है जो एकको ही मानता है वह अनेकको माननेवाला कैसे हो सकता है किन्तु जो अनेकको मानता है वह एकको भी अवश्य मानता है क्योंकि एक-एक मिलकर ही अनेक होते हैं, एकके बिना अनेक बन नहीं सकते। अतः जो एकान्तमतानुयायी हैं वे तो अनेकान्तमतानुयायी हो ही नहीं सकते किन्तु जो अनेकान्तमतके अनुयायी हैं वे एकान्तमतके भी अनुयायी अवश्य हैं क्योंकि एकान्तोंके समूहका नाम ही अनेकान्त है। किन्तु विशेषता इतनी है वे एकान्त यथार्थताके विरोधी नहीं हैं वे सब सापेक्ष होते हैं। एकान्त और अनेकान्त दोनों ही सम्यक् और मिथ्याके भेदसे दो प्रकारके होते हैं। एक धर्मका सर्वथा अवधारण करके अन्य धर्मोंका निराकरण करनेवाला मिथ्या एकान्त है। और प्रमाणके द्वारा निरूपित वस्तुके एक देशको सयुक्ति ग्रहण करनेवाला सम्यक् एकान्त है। इसी तरह एक वस्तुमें युक्ति और आगमसे अविरुद्ध अनेक विरोधी धर्मोंको ग्रहण करनेवाला सम्यगनेकान्त है तथा वस्तुको तत् अतत् आदि स्वभावसे शून्य कहकर उसमें अनेक धर्मोंकी मिथ्या कल्पना करनेवाला वचनविलास मिथ्या अनेकान्त है। सम्यग् एकान्तको नय कहते हैं और सम्यक् अनेकान्तको प्रमाण कहते हैं। यदि अनेकान्तको अनेकान्त ही माना

१. अनेकान्तमतं यस्य अ० क० मु० ज०। अथानेकान्तमतं यस्य तस्यैकान्तं स्फुटम् ख०।

स्वभावानां युक्तिपथप्रस्थायित्वं, नामभेदं च दर्शयति—

भावा णेयसहावा पमाणगहणेण होंति णिव्वत्ता।
एक्कसहावा वि पुणो ते च्चिय णयभेयगहणेण ॥५७॥

स्वभावा द्विविधाः सामान्या विशेषाश्च। तत्र सामान्यस्वभावानां नामान्याह—

[1]अत्थि त्ति णत्थि णिच्चं अणिच्चमेगं अणेग भेदिदरं।
भव्वाभव्वं परमं सामण्णं सव्वदव्वाणं ॥५८॥

विशेषस्वभावानां नामान्याह—

[2]चेदणमचेदणं पि हु मुत्तममुत्तं च एगवहुदेसं।
सुद्धासुद्धविभावं उवयरियं होइ कस्सेव ॥५९॥

जाये और एकान्तको न माना जाये तो सम्यग् एकान्तके अभावमें उनके समुदायरूप अनेकान्तका भी अभाव हो जाये। जैसे शाखा आदिके अभावमें वृक्षका अभाव हो जाता है।

आगे स्वभावोंको युक्तिसे सिद्ध करते हुए उनके नाम वतलाते हैं—

प्रमाणके द्वारा ग्रहण किये जानेपर पदार्थ अनेक स्वभाववाले सिद्ध होते हैं। और प्रमाणके भेद नयोंके द्वारा ग्रहण किये जानेपर वे ही पदार्थ एक स्वभाववाले प्रतीत होते हैं ॥५७॥

विशेषार्थ—अनेक धर्मात्मक वस्तु प्रमाणका विषय है। और प्रमाणसे गृहीत वस्तुके एकदेशको ग्रहण करनेवाला नय है। अतः जव हम प्रमाणके द्वारा वस्तुको जानते हैं तो उसमें अनेक स्वभावोंका वोध होता है और जव नयके द्वारा जानते हैं तो वस्तुके किसी एक स्वभावका वोध होता है। जैसे द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु प्रमाणका विषय है। किन्तु जव हम उसी वस्तुको नयके द्वारा जानते हैं तो या तो उसके द्रव्यरूपकी ही प्रतीति होती है या पर्यायरूपकी ही प्रतीति होती है।

स्वभावके दो प्रकार हैं सामान्य और विशेष। पहले सामान्य स्वभावोंके नाम कहते हैं—

अस्ति, नास्ति, नित्य-अनित्य, एक-अनेक, भेद-अभेद, भव्य-अभव्य और परमभाव ये ग्यारह सामान्य स्वभाव हैं जो सव द्रव्योंमें पाये जाते हैं ॥५८॥

विशेषार्थ—सभी पदार्थ स्वरूपसे सत् और अपनेसे भिन्न अन्य सव पदार्थोंके स्वरूपकी अपेक्षा असत् हैं अतः अस्ति और नास्ति स्वभाव सभी पदार्थोंमें पाया जाता है। सभी पदार्थ द्रव्यरूपसे नित्य एक और अभेदरूप हैं तथा पर्याय दृष्टिसे अनित्य अनेक और भेदरूप हैं। सभी जानते हैं कि द्रव्य एक और नित्य होता है तथा उसकी पर्यायें अनेक और अनित्य होती हैं। अथवा अनेक स्वभाववाला होनेसे अनेक है और गुण गुणी आदिके भेदसे भेदरूप है। जो आगे होनेके योग्य हो वह भव्य है और होनेके योग्य न हो वह अभव्य है सभी द्रव्य अपने-अपने अनुरूप ही परिणमन करते हैं और कभी भी पररूप परिणमन नहीं करते अतः भव्य और अभव्य स्वभाव भी सभीमें पाया जाता है। सभी द्रव्य पारिणामिक भावप्रधान होनेसे परम स्वभाव हैं। जो भाव अन्य निरपेक्ष होता है उसे पारिणामिकभाव कहते हैं। इस तरह ये ग्यारह स्वभाव सामान्य हैं।

आगे विशेष स्वभावोंके नाम गिनाते हैं—

चेतन, अचेतन, मूर्त, अमूर्त, एकप्रदेशी, बहुप्रदेशी, शुद्ध, अशुद्ध, विभाव और उपचरित, ये दस विशेष स्वभाव हैं, क्योंकि ये सभी द्रव्योंमें नहीं पाये जाते, किसी-किसीमें ही पाये जाते हैं ॥५९॥

---

१. 'स्वभावाः कथ्यन्ते। अस्तिस्वभावः, नास्तिस्वभावः, नित्यस्वभावः, अनित्यस्वभावः, एकस्वभावः, अनेकस्वभावः, भेदस्वभावः, अभेदस्वभावः, भव्यस्वभावः, अभव्यस्वभावः, परमस्वभावः—द्रव्याणामेकादशसामान्यस्वभावाः ॥'–आलाप०। २. 'चेतनस्वभावः, अचेतनस्वभावः, मूर्तस्वभावः, अमूर्तस्वभावः, एकप्रदेशस्वभावः, अनेकप्रदेशस्वभावः, विभावस्वभावः, शुद्धस्वभावः, अशुद्धस्वभावः, उपचरितस्वभावः, एते द्रव्याणां दशविशेषस्वभावाः।–'आला१०

तेषामपि स्वरूपव्याख्यानार्थं गाथाषट्केनाह—

[1]अत्थिसहावे सत्ता असंतरूवा हु अण्णमण्णेण ।
सोयं इदि तं णिच्चा अणिच्चरूवा हु पज्जाया ॥६०॥
[2]एक्को अजुदसहावो अणेक्करूवा हु विविह त्था ।
भिण्णा हु वयणभेदे ण हु ते भिण्णा अ ो ॥६१॥

आगे सामान्य स्वभावोंका स्वरूप छह गाथाओंके द्वारा कहते हैं—

सभी द्रव्य अपने अस्तित्व स्वभावमें स्थित होनेसे सत् हैं। तथा एक दूसरेकी अपेक्षा असत्स्वरूप हैं। 'यह वही है' इस प्रकारका बोध होनेसे नित्य हैं और पर्यायरूपसे अनित्य हैं ॥६०॥

विशेषार्थ—सभी द्रव्य सत्स्वरूप हैं इसलिए सभीमें अस्तित्व स्वभाव पाया जाता है। किन्तु सभी द्रव्य सर्वथा सत्स्वरूप नहीं हैं अपने-अपने स्वरूपकी अपेक्षा सत् हैं किन्तु परस्वरूपकी अपेक्षा सभी असत् हैं। जैसे घट घट रूपसे सत् है, पटरूपसे असत् है। पट भी पटरूपसे सत् है और घटरूपसे असत् है। इसी तरह सभी पदार्थ स्वरूपसे सत् हैं और पररूपसे असत् हैं। अतः सभी पदार्थ जैसे अस्तिस्वभाववाले हैं वैसे ही नास्तिस्वभाववाले भी हैं। ये दोनों स्वभाव मिलकर ही पदार्थकी प्रतिनियत सत्ताको कायम किये हुए हैं। इनमें-से यदि एक भी स्वभावको न माना जाये तो वस्तुव्यवस्था नहीं बन सकती। यदि द्रव्यको अस्ति-स्वभाव न माना जाये तो वह गधेकी सींगकी तरह असत् हो जाये। यदि अस्तिस्वभाव मानकर भी उसमें नास्तिस्वभाव न माना जाय तो एकका दूसरेमें अभाव न होनेसे सब पदार्थ मिलकर एक हो जायें। यद्यपि प्रत्येक पदार्थ परिवर्तनशील है, उसमें प्रतिक्षण परिणमन होता रहता है, फिर भी उस परिणमनमें ऐसा एकत्व रहता है कि उसे देखकर हम कहते हैं कि यह वही है। तत्त्वार्थसूत्रके 'तद्भावाव्ययं नित्यम्'। (५।३१) सूत्रकी व्याख्या करते हुए पूज्यपाद स्वामीने लिखा है जिस रूपसे वस्तुको पहले देखा था उसी रूपमें पुनः देखनेपर 'यह वही है' इस प्रकारका ज्ञान होता है। यदि पूर्वदृष्ट रूपसे वर्तमान रूपमें अत्यन्त विरोध हो या उसके स्थानमें नयी ही वस्तु उत्पन्न हो गयी हो तो 'यह वही है' इस प्रकारका स्मरण नहीं हो सकता। और उसके न होनेसे जितना लोकव्यवहार है वह सब गड़बड़ा जायेगा। इसलिए प्रत्यभिज्ञानमें कारण जो एकरूपता है उसका नष्ट न होना ही नित्यता है सर्वथा नित्य तो कुछ भी नहीं है। इसीसे वस्तु नित्य स्वभाव भी है और प्रतिक्षणमें बदलनेवाली पर्यायकी दृष्टिसे अनित्य स्वभाव है। इस प्रकार अस्ति-स्वभाव, नास्तिस्वभाव, नित्यस्वभाव और अनित्यस्वभाव ये चारों सामान्य स्वभाव सब द्रव्योंमें पाये जाते हैं।

अयुतस्वभाव होनेसे प्रत्येक द्रव्य एक स्वभाववाला है। अनेक स्वभाववाला होनेसे प्रत्येक द्रव्य अनेक स्वभाववाला है। वचन भेदसे भिन्न स्वभाववाला है और अभेदरूप होनेसे अभिन्न स्वभाववाला है ॥६१॥

विशेषार्थ—द्रव्यमें अनेक स्वभाव रहते हैं किन्तु वे स्वभाव कभी भी उस द्रव्यसे पृथक् नहीं होते अतः जहाँ स्वभावोंके अनेक होनेसे प्रत्येक द्रव्य अनेक स्वभाववाला है वहाँ स्वभावोंके अखण्ड एक रूप होनेसे प्रत्येक द्रव्य एक स्वभाववाला भी है। अर्थात् वे अनेक स्वभाव उस द्रव्यकी एकरूपता और अखण्डतामें बाधक नहीं हैं बल्कि द्रव्यकी एकता और अखण्डताके कारण वे अनेक स्वभाव भी एकरूप और अखण्ड हो रहे हैं अतः द्रव्य एक स्वभाव है। वचनभेदसे द्रव्यमें भिन्नताकी प्रतीति होती है, तथा जीव ज्ञान दर्शन चैतन्य

१. 'स्वभावलाभादच्युतत्वादस्तिस्वभावः। पररूपेणाभावान्नास्तिस्वभावः। निजनिजनानापर्ययेषु तदेवेदमिदमिति द्रव्यस्योपलम्भान्नित्यस्वभावः। तस्याप्यनेकपर्यायपरिणामित्वादनित्यस्वभावः।'—आलाप०। २. 'स्वभावानामेकाधारत्वादेकस्वभावः। एकस्याप्यनेकस्वभावोपलम्भादनेकस्वभावः। गुणगुण्यादिसंज्ञाभेदाद् भेदस्वभावः, संज्ञासंख्यालक्षणप्रयोजनानि। गुणगुण्याद्येकस्वभावादभेदस्वभावः।'—आलाप०।

[1]भव्वगुणादो भव्वा तव्विवरीएण होंति विवरीया।
सब्भावेण सहावा सामण्णसहावदो सव्वे ॥६२॥

अणुहवभावो चेयणमचेयणं होइ तस्स विवरीयं।
रूवाइपिंड मुत्तं विवरीए ताण विवरीयं ॥६३॥

खेत्तं पएसणाणं एक्काणेक्कं च दव्वदो णेयं।
[2]जहजादो रूवंतरगहणं जो सो हु विब्भावो ॥६४॥

गुणवाला है, वह अस्तिरूप है, नास्तिरूप है, नित्य है, अनित्य है इस प्रकार कथन करनेसे वस्तु भिन्न-भिन्न प्रतीत होती है। अतः वचनभेदसे प्रत्येक द्रव्य भिन्न स्वभाव है। किन्तु वास्तवमें उस द्रव्यके अन्दर कोई भेद नहीं है वह तो एक अखण्ड वस्तुरूप है अतः प्रत्येक द्रव्य अभिन्नसत्तावाला होनेसे अभिन्नस्वभाव है। इस प्रकार ये चारों भी द्रव्योंके सामान्य स्वभाव हैं, ये सभी द्रव्योंमें पाये जाते हैं।

भव्यगुणके कारण सब द्रव्य भव्यस्वभाव हैं। अभव्यगुणके कारण सब द्रव्य अभव्य स्वभाव हैं। और अपने स्वभावसे परमस्वभाव रूप हैं। इस प्रकार ये सब द्रव्योंके सामान्य स्वभाव हैं ॥६२॥

विशेषार्थ—यों तो भव्य और अभव्य स्वभाव केवल जीवद्रव्यमें माना गया है किन्तु वहाँ एक ही जीवमें दोनों नहीं माने गये। इसलिए यहाँ उनसे प्रयोजन नहीं है। भव्यका शब्दार्थ है होनेके योग्य और अभव्यका अर्थ है, न होनेके योग्य। प्रत्येक द्रव्यके भवनकी एक मर्यादा है। प्रत्येक द्रव्य अपनी-अपनी मर्यादामें ही होता है उससे बाहर नहीं। चेतन चेतनरूपसे ही होनेके योग्य है, अचेतन रूपसे नहीं। अचेतन द्रव्य अचेतन रूपसे ही होनेके योग्य है, चेतनरूपसे ही नहीं। इस तरह प्रत्येक द्रव्य भव्यस्वभाव भी है और अभव्यस्वभाव भी है। तथा द्रव्योंमें एक पारिणामिक या स्वाभाविक परमस्वभाव होता है जो कि उनका मूलभूत स्वभाव होता है। इस प्रकार ये द्रव्योंके सामान्य स्वभाव होते हैं।

अनुभवनरूप भावको चेतन कहते हैं और उससे विपरीत भावको अचेतन कहते हैं। रूप रस आदि गुणोंके पिण्डको मूर्तिक कहते हैं और उससे विपरीतको अमूर्तिक कहते हैं ॥६३॥

विशेषार्थ—जो जानता देखता हो वह चेतन है और जिसमें जानने देखने या अनुभवन करनेकी शक्ति नहीं होती वह अचेतन है। अतः जानने देखने या अनुभवन करने रूप भावको चेतनभाव कहते हैं और उससे विपरीत भावको अचेतन स्वभाव कहते हैं। इसी तरह जिसमें रूप रस गन्ध और स्पर्श गुण पाये जाते हैं वह मूर्तिक है और जिसमें यह गुण नहीं पाये जाते वह अमूर्तिक है। उन दोनोंके भावोंको मूर्तिक स्वभाव और अमूर्तिक स्वभाव जानना चाहिए।

क्षेत्रको प्रदेश कहते हैं। द्रव्यकी अपेक्षा एकप्रदेशित्व और बहुप्रदेशित्व स्वभाव जानना चाहिए। यथाजात स्वाभाविक रूपसे रूपान्तर होनेको विभाव कहते हैं ॥६४॥

विशेषार्थ—पुद्गलका एक परमाणु जितने क्षेत्रको रोकता है उसे प्रदेश कहते हैं। इस मापके अनुसार जिस द्रव्यकी जैसी अवगाहना होती है तदनुसार उसका एकप्रदेशित्व या बहुप्रदेशित्व स्वभाव होता है। और एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यके संयोगसे अन्य भाव रूप परिणमन करनेका नाम विभाव है। इस प्रकारके स्वभावको विभावस्वभाव कहते हैं।

१. भवणगुणा दो क०। 'भाविकाले परस्वरूपाकारभवनाद् भव्यस्वभावः। कालत्रयेऽपि परस्वरूपाकाराभवनादभव्यस्वभावः ''पारिणामिकभावप्रधानत्वेन परमस्वभावः इति सामान्यस्वभावानां व्युत्पत्तिः।'—आलाप०। २. सहजादो मु० ज०। स्वस्वभावतः।

कम्मक्खयदो सुद्धो मिस्सो पुण होइ इयरजो भावो ।
जं विय दव्वसहावं उवयारं तं पि ववहारं ॥६५॥

स्वभावानां यथा निरर्थकत्वं सार्थकत्वं च तथा दर्शयति—

णिरवेक्खे एयंते संकरआईहिं दूसिया भावा ।
णो णियकज्जे अरिहा विवरीए ते वि खलु अरिहा ॥६६॥

गुणपर्याययोः स्वभावत्वमनुक्तस्वभावानामन्तर्भावं च दर्शयति—

गुणपज्जायसहावा दव्वत्तमुवगया हु ते जम्हा ।
पिच्छह अंतरभावं अण्णगुणाईण भावाणं ॥६७॥

कर्मोंके क्षयसे प्रकट हुए स्वभावको शुद्ध स्वभाव कहते हैं। और कर्मोंके संयोगसे उत्पन्न हुए भावको अशुद्ध स्वभाव कहते हैं। व्यवहार नयसे जो द्रव्यका स्वभाव होती है उसे उपचरित कहा जाता है ॥६५॥

आगे बतलाते हैं कि स्वभाव कैसे निरर्थक और सार्थक होते हैं—

निरपेक्ष एकान्तवादमें भाव संकर आदि दोषोंसे दूषित होनेसे अपना-अपना कार्य करनेमें असमर्थ होते हैं किन्तु विपरीत स्थितिमें अर्थात् सापेक्ष एकान्तवादमें या अनेकान्तवादमें वे भाव अपना-अपना कार्य करनेमें समर्थ होते हैं ॥६६॥

विशेषार्थ—सामान्य स्वभावोंका कथन करते हुए एक ही द्रव्यमें अस्तित्व स्वभाव-नास्तित्व स्वभाव, नित्यत्व स्वभाव-अनित्यत्व स्वभाव, एकत्व स्वभाव-अनेकत्व स्वभाव जैसे परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले स्वभाव बतलाये हैं। निरपेक्ष एकान्तवादमें एक ही वस्तुमें अस्तित्व-नास्तित्व, नित्यत्व-अनित्यत्व जैसे स्वभाव बन ही नहीं सकते, क्योंकि बिना अपेक्षाके जो अस्ति स्वभाव है वही नास्तिस्वभाव कैसे हो सकता है। और यदि होगा तो अस्तिस्वभाव नास्तिस्वभाव रूप हो जायेगा और नास्तिस्वभाव अस्ति-स्वभाव रूप हो जायेगा क्योंकि निरपेक्ष एकान्तवादमें अपेक्षा भेद तो सम्भव नहीं है। यह तो सापेक्ष एकान्त-वादमें या अनेकान्तवादमें ही सम्भव है कि वस्तु अपने स्वरूपकी अपेक्षा अस्तिस्वभाव है और परस्वरूपकी अपेक्षा नास्तिस्वभाव है, तथा द्रव्यरूपसे नित्य है और पर्यायरूपसे अनित्य है। और तभी ये स्वभाव कार्यकारी भी होते हैं क्योंकि उस स्थितिमें इनके द्वारा वस्तुके यथार्थ स्वरूपकी प्रतीति होती है। और फिर प्रतीतिके अनुसार ही वस्तुस्वरूपका यथार्थ निर्णय करके उनके द्वारा लोकव्यवहार प्रचलित होता है। किन्तु निरपेक्ष एकान्तवादमें यह संभव नहीं है। उदाहरणके लिए एक व्यक्ति पिता पुत्र दोनों होता है। अपने पिताकी अपेक्षा वह पुत्र है और अपने पुत्रकी अपेक्षा पिता है। इस अपेक्षा भेदको यदि न मान करके एक व्यक्तिको पिता और पुत्र माना जाये तो बड़ी गड़बड़ उपस्थित हो—जिसका वह पिता है उसका पुत्र भी माना जा सकता है और जिसका वह पुत्र है उसका पिता भी माना जा सकता है क्योंकि निरपेक्ष एकान्त-वादमें अपेक्षाभेद तो सम्भव नहीं है। किन्तु सापेक्ष एकान्तवादमें जब उसका पुत्र उसे पिता कहकर पुकारता है तो वह उसका पिता होते हुए भी उसी कालमें अपने पिताके द्वारा पुत्र पुकारे जानेपर उसका पुत्र भी होता है। इस तरह उसका पितृत्व और पुत्रत्व धर्म सापेक्ष अवस्थामें ही कार्यकारी हैं निरपेक्ष अवस्थामें नहीं। निरपेक्ष अवस्थामें तो वह किसीका भी पुत्र और किसीका भी पिता कहला सकता है। अथवा न वह पिता ही कहा जा सकता है और न पुत्र ही कहा जा सकता है, क्योंकि वे दोनों धर्म सापेक्ष हैं निरपेक्ष नहीं हैं। इसी प्रकार अन्य स्वभावोंके सम्बन्धमें भी जानना।

१. गुणाइ आईण अ० आ० क० ख० ज०।

प्रत्येकं द्रव्यस्वभावसंख्यामाह—

इगवीसं तु सहावा दोण्हं तिण्हं तु सोलसा भणिया।
पंचदसा पुण काले दव्वसहावा मुणेयव्वा ॥६८॥

इगवीसं तु सहावा जीवे तह जाण पोग्गले णयदो।
इयराणं संभवदो णायव्वा णाणवंतेहिं ॥६९॥

आगे गुण और पर्यायोंको स्वभावपना तथा जो स्वभाव नहीं कहे गये हैं उनके अन्तर्भावको बतलाते हैं—

चूँकि गुण पर्याय और स्वभाव द्रव्यरूप ही होते हैं अतः अन्य गुण आदिका उन्हींमें अन्तर्भाव जानना चाहिए ॥६७॥

विशेषार्थ—आचार्य देवसेनने आलापपद्धति की रचना करते हुए प्रारम्भमें ही यह प्रतिज्ञा की है कि मैं गुण पर्याय और स्वभावोंका विस्तार कहूँगा। तदनुसार उन्होंने इन तीनोंका कथन किया है। ये तीनों द्रव्यरूप ही हैं। द्रव्यकी ही अवस्था विशेषोंको गुण, पर्याय और स्वभाव कहते हैं। किन्तु प्रश्न यह होता है कि गुण और पर्यायसे अतिरिक्त स्वभाव क्या है। गुण और पर्याय ही तो द्रव्यके स्वभाव हैं। गुणोंको तो द्रव्यका विधाता कहा है। विशेष गुणोंके ही कारण एक द्रव्य दूसरे द्रव्यसे भिन्न होता है। अतः उन्हें द्रव्यका विधाता कहा जाता है। यदि गुण न हों तो द्रव्योंमें संकर हो जाये। जैसे जीवद्रव्य ज्ञानादि गुणोंके कारण पुद्गल आदि द्रव्योंसे भिन्न माना जाता है और पुद्गल आदि द्रव्य रूप आदि गुणोंके कारण जीवद्रव्यसे भिन्न माने जाते हैं। यदि इन द्रव्योंमें ये विशेष गुण न हों तो जीव पुद्गल आदि सब द्रव्योंमें कोई विशेषता न रहनेसे सब एकमेक हो जायें। अतः सामान्य रूपसे ज्ञानादि जीवके गुण कहे जाते हैं और रूपादि पुद्गलोंके गुण कहे जाते हैं। गुणोंके विकारको पर्याय कहते हैं। जैसे घटज्ञान पटज्ञान ज्ञानगुणकी पर्याय हैं। अतः पर्यायका गुण और स्वभावसे भेद तो स्पष्ट है किन्तु गुण और स्वभावमें क्या भेद है यह स्पष्ट नहीं है। आलापपद्धतिमें लिखा है—स्वभाव गुण नहीं होते किन्तु गुण स्वभाव होते हैं। यह बात गुणों और स्वभावोंके स्वरूपको दृष्टिमें रखकर जानी जा सकती है। जैसे आत्माके ज्ञान, दर्शन, सुख आदि गुणोंको आत्माका स्वभाव कहा जा सकता है किन्तु नास्ति, नित्य, अनित्य आदि स्वभावोंको उसका गुण नहीं कहा जा सकता। आत्मामें स्वभाव अपने प्रतिपक्षी धर्मके साथ रहता है जैसे आत्मामें अस्ति स्वभाव भी है और नास्तिस्वभाव भी है, एक स्वभाव भी है और अनेकस्वभाव भी है। किन्तु ज्ञानगुणका प्रतिपक्षी अज्ञानगुण आत्मामें नहीं है। यही गुण और स्वभावमें अन्तर है। स्वभाव नष्ट भी हो जाते हैं जैसे मुक्तावस्थामें औपशमिक, क्षायोपशमिक, औदयिक, आदि भाव नष्ट हो जाते हैं यहाँ तक कि भव्यत्व नामक पारिणामिक भाव भी नष्ट हो जाता है किन्तु गुण नष्ट नहीं होते। यह भी स्वभाव और गुणमें अन्तर है।

प्रत्येक द्रव्यमें स्वभावकी संख्या बतलाते हैं—

दो द्रव्योंमें से प्रत्येकमें इक्कीस-इक्कीस स्वभाव होते हैं। तीन द्रव्योंमें सोलह-सोलह स्वभाव होते हैं। कालद्रव्यमें पन्द्रह स्वभाव जानने चाहिए। जीव और पुद्गल द्रव्यमें इक्कीस स्वभाव जानो। शेष द्रव्योंमें नय दृष्टिसे ज्ञानियोंको यथासम्भव स्वभाव जानने चाहिए ॥६८-६९॥

विशेषार्थ—पीछे द्रव्योंके ग्यारह सामान्यस्वभाव और दस विशेष स्वभाव बतलाये हैं। दोनों मिलकर इक्कीस स्वभाव होते हैं। जीव और पुद्गल द्रव्यमें इक्कीस-इक्कीस स्वभाव होते हैं। अस्ति-नास्ति, नित्य-अनित्य, एक-अनेक, भेद-अभेद, भव्य-अभव्य और परमस्वभाव ये ग्यारह सामान्य स्वभाव हैं। ये

१. ६८-६९ गाथाद्वयं आ० मु० प्रतौ च व्यत्ययेन वर्तते। २. 'एकविंशतिभावाः स्युर्जीवपुद्गलयोर्मताः। धर्मादीनां षोडश स्युः काले पञ्चदश स्मृताः।' —आलाप०।

[सर्वथैकान्तेन सद्रूपस्य न नियतार्थव्यवस्था संकरादिदोषत्वात् तथासद्रूपस्य सकलशून्यताप्रसंगात्। नित्यस्यैकस्वरूपत्वात् एकरूपस्यार्थक्रियाकारित्वाभावः, अर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्य-

---

स्वभाव यद्यपि परस्पर विरोधी दिखाई देते हैं किन्तु नयदृष्टिसे विरोधी नहीं हैं। एक ही द्रव्य स्वरूपकी अपेक्षा अस्तिस्वभाव है तो पररूपकी अपेक्षा नास्तिस्वभाव है। द्रव्य दृष्टिसे नित्य है तो पर्याय दृष्टिसे अनित्य है। गुण गुणी आदि संज्ञा भेदसे भेदस्वभाव है तो अखण्ड होनेसे अभेदस्वभाव है। इसी प्रकार अन्य भावोंके सम्बन्धमें भी जानना चाहिए। किन्तु विशेष स्वभावोंमें चैतन्य स्वभाव भी है और अचेतन स्वभाव भी है। मूर्त-अमूर्तस्वभाव भी हैं, एक प्रदेश अनेकप्रदेश स्वभाव भी है और ये सभी स्वभाव जीव-द्रव्य और पुद्गलद्रव्यमें बतलाये हैं। अर्थात् जीव अचेतन स्वभाव भी है और पुद्गल चेतन स्वभाव भी है। जीव मूर्तस्वभाव भी है और पुद्गल अमूर्तस्वभाव भी है। यह बात अवश्य ही श्रोताको खटक सकती है क्योंकि जीवका विशेष गुण चेतना है और पुद्गलका विशेष गुण अचेतनपना है। ये दोनों विशेष स्वभाव एक ही द्रव्यमें कैसे रह सकते हैं, यह शंका होना स्वाभाविक है। इसीके समाधानके लिए ग्रन्थकारने गाथामें 'नयदृष्टिसे' लिखा है। नयदृष्टिसे जीव भी अचेतन मूर्त और एक प्रदेश स्वभाव होता है और पुद्गलद्रव्य चेतन, अमूर्त और अनेक प्रदेश स्वभाव होता है। व्यवहारनयके भेदोंमें एक असद्भूत व्यवहारनय भी है। अन्य द्रव्यके धर्मका अन्य द्रव्यमें आरोपण करनेको असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं। जीव और पुद्गल कर्म नोकर्म अनादिकालसे दूध और पानीकी तरह परस्परमें मिले हुए हैं। इस निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धको लेकर असद्भूत व्यवहारनयसे पुद्गलके अचेतनत्व और मूर्तत्व धर्मका आरोप चेतनमें किया जाता है और जीवके चेतनत्व और अमूर्तत्व धर्मका आरोप पुद्गलमें किया जाता है। अतः असद्भूत व्यवहारनयसे जीव भी अचेतन स्वभाव और मूर्तस्वभाव है तथा पुद्गल भी चेतन स्वभाव और अमूर्त स्वभाव है। पुद्गलका एक परमाणु एक प्रदेश स्वभाव और शुद्ध स्वभाव वाला है किन्तु अन्य परमाणुओंके साथ मिलकर स्कन्धरूप परिणत होने पर अनेक प्रदेश स्वभाव और अशुद्ध स्वभाववाला है। इसी तरह जीव स्वभावसे अनेक प्रदेश स्वभाव और शुद्ध स्वभाववाला है। किन्तु कर्मबन्धके कारण अशुद्ध स्वभाववाला है।

इस प्रकार जीव और पुद्गल द्रव्य में नयदृष्टिसे सभी सामान्य और विशेष स्वभाव रहते हैं। किन्तु धर्मद्रव्य अधर्म द्रव्य और आकाश द्रव्य में चेतन स्वभाव, मूर्तस्वभाव, विभाव स्वभाव, एकप्रदेश स्वभाव और अशुद्ध स्वभाव ये पांच स्वभाव उपचारसे भी नहीं पाये जाते हैं क्योंकि ये द्रव्य किसी अन्य द्रव्यसे न तो बन्धको प्राप्त होते हैं और न इनमें संसारी जीवकी तरह संकोच विस्तार होता है। इसलिए इन तीनोंमें सोलह-सोलह स्वभाव ही होते हैं। कालद्रव्यमें बहु प्रदेश स्वभाव नहीं है क्योंकि कालके अणु रत्नोंकी राशिकी तरह पृथक्-पृथक् स्थित है अतः कालद्रव्य एकप्रदेश स्वभाव है। किन्तु कालद्रव्यमें उपचरित स्वभाव नहीं माना जाता इसलिए उसमें पन्द्रह स्वभाव ही होते हैं।

आगे एकान्तवादमें दोष बतलाकर अनेकान्तवादकी व्यवस्था करते हैं—वस्तुको सर्वथा एकान्तसे सद्रूप माननेपर नियत अर्थव्यवस्था नहीं हो सकती, क्योंकि एक वस्तु अन्य वस्तु स्वरूप हो जानेसे संकर आदि दोषोंका प्रसंग आता है। जब वस्तु सर्वथा सत् है तो जैसे वह स्वरूपकी अपेक्षा सत् है वैसे ही पर रूपकी अपेक्षा भी सत् हो जायेगी और तब घट घट ही है पट नहीं है तथा पट पट ही है घट नहीं है इस प्रकारकी प्रतिनियत अर्थव्यवस्था नहीं बन सकेगी क्योंकि प्रत्येक वस्तु स्वरूपकी तरह पररूपसे भी सत् माननी होगी उसके माने बिना सर्वथा सत्पना नहीं बन सकता। तथा वस्तुको सर्वथा असत् मानने पर सकल शून्यताका प्रसंग आता है क्योंकि वैसा माननेपर संसारमें कुछ भी सत् नहीं हो सकता। वस्तुको

---

१. [ ] एतदन्तर्गतः पाठः 'अ' प्रतौ नास्ति। क प्रतौ 'नानास्वभावसंयुक्त' इत्यादि श्लोकद्वयं तु मूलपाठे लिखितमस्ति, अन्यच्च सर्वं टिप्पणरूपेण।

भावः। अनित्यपक्षेऽपि निरन्वयत्वादर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः। एकरूपस्यैकान्तेन विशेषाभावः सर्वथैकरूपत्वात्। विशेषाभावे सामान्यस्याप्यभावः। अनेकपक्षेऽपि तथा द्रव्याभावो निराधारत्वात्। भेदपक्षेऽपि विशेषस्वभावानां निराधारत्वादर्थक्रियाकारित्वाभावः। अर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः। अभेदपक्षेऽपि सर्वथैकरूपत्वादर्थक्रियाकारित्वाभावः। अर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः। भव्यस्यैकान्तेन परपरिणत्या संकरादिदोषसंभवः। अभाव्यस्यापि तथा शून्यताप्रसंगः स्वरूपेणाप्यभवनात्। स्वभावरूपस्यैकान्तेन संसाराभावः। विभावपक्षेऽपि तथा मोक्षस्यासंभवः। चैतन्यमेवेत्युक्ते सर्वेषां शुद्धज्ञानचैतन्यावाप्तिर्भवेत्। तथा अचैतन्यपक्षेऽपि सकलचैतन्योच्छेदः स्यात्। मूर्तस्यैकान्तेनात्मनो न मोक्षावाप्तिः स्यात्। अमूर्तस्यापि आत्मनस्तथा संसारविलोपः स्यात्। एकप्रदेशस्यैकान्तेनात्मनोऽनेकक्रियाकारित्वहानिः स्यात्। अनेकप्रदेशत्वेऽपि तथा तस्य नार्थक्रियाकारित्वं स्वस्वभावशून्यताप्रसंगात्। शुद्धस्यैकान्तेनात्मनो न कर्मकलङ्कावलेपः सर्वथा निरञ्जनत्वात्। अशुद्धस्यापि तथात्मनो न कदाचिदपि शुद्धबोधप्रसंगः स्यात्तन्मयत्वात्। उपचरितै-

---

सर्वथा नित्य माननेपर उसमें कोई भी परिवर्तन नहीं हो सकता अतः उसे सर्वथा एकरूप मानना होगा। सर्वथा एकरूप वस्तु कुछ भी कार्य नहीं कर सकती। अतः उसमें अर्थक्रिया नहीं हो सकती। अर्थक्रिया ही सत्का लक्षण है। अतः अर्थक्रियाके अभावमें द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा। सर्वथा अनित्य (क्षणिक) मानने पर भी वस्तु उत्पन्न होते ही सर्वथा नष्ट हो जायेगी तब वह अर्थक्रियाकारी कैसे हो सकती है और अर्थक्रियाकारित्वके अभावमें द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा। वस्तुको सर्वथा एकरूप माननेपर विशेषका अभाव हो जायेगा। और विशेषके अभावमें सामान्यका भी अभाव हो जायेगा क्योंकि विशेषके विना अकेला सामान्य नहीं रहता। वस्तुको सर्वथा अनेक माननेपर द्रव्यका अभाव हो जायेगा। तथा द्रव्यके अभावमें आधारके विना अनेक रूप कहाँ रहेंगे अतः उनका भी अभाव हो जायेगा। सर्वथा भेद पक्षमें भी गुण गुणीसे सर्वथा भिन्न होनेपर निराधार हो जायेंगे और निराधार होनेसे उनमें अर्थक्रिया नहीं हो सकेगी, वे कुछ कार्य नहीं कर सकेंगे। और ऐसी स्थितिमें गुणी द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा। सर्वथा अभेद पक्षमें भी नित्यपक्षकी तरह वस्तु सर्वथा एकरूप होनेसे अर्थक्रिया नहीं कर सकती और अर्थक्रियाके अभावमें द्रव्यका अभाव सुनिश्चित है।

यदि एकान्तसे वस्तुको भव्यस्वभाव माना जायेगा तो उसके पररूप परिणमन करनेसे संकर आदि दोष सम्भव हैं। और सर्वथा अभव्य स्वभाव माननेपर वस्तुकी शून्यताका प्रसंग आता है क्योंकि वस्तु स्वरूपसे भी परिणमन नहीं कर सकेगी। सर्वथा स्वभाव रूप माननेपर जीव और पुद्गलका कभी मेल ही नहीं होगा और तब संसारका ही अभाव हो जायेगा क्योंकि संसार तो स्वभावदशामें नहीं होता विभावदशा में होता है। इसी तरह सर्वथा विभावरूप माननेपर कभी किसी जीवका संसारके बन्धनसे छुटकारा नहीं होगा। अतः मोक्षका अभाव हो जायेगा। यदि सबको केवल चैतन्य स्वरूप ही माना जायेगा तो सभी शुद्ध ज्ञान चैतन्यमय हो जायेंगे। इसी तरह केवल अचैतन्य स्वभावको ही स्वीकार करनेपर समस्त चैतन्य स्वभावका उच्छेद हो जायेगा। यदि आत्माको एकान्तरूपसे मूर्त माना जायेगा तो उसे कभी मोक्षकी प्राप्ति नहीं हो सकेगी। इसी तरह आत्माको सर्वथा अमूर्त माननेपर संसारका ही लोप हो जायेगा क्योंकि सर्वथा अमूर्त आत्मा कर्मबन्धनसे बद्ध नहीं हो सकता और कर्मबन्धनसे बद्ध हुए बिना संसारका प्रवर्तन नहीं हो सकता। यदि आत्माको सर्वथा एकप्रदेशी माना जायेगा तो वह अनेक प्रकारकी क्रियाएँ नहीं कर सकेगा। इसी तरह सर्वथा अनेकप्रदेशी माननेपर भी आत्मा अर्थक्रियाकारी नहीं हो सकता क्योंकि स्वभावशून्यताका प्रसंग आता है।

आत्माको एकान्तसे शुद्ध माननेपर उसपर कर्ममल रूपी कलंकका लेप नहीं चढ़ सकता; क्योंकि वह सर्वथा निर्मल है। यदि सर्वथा निर्मल आत्माके भी कर्ममल रूपी कलंकका अवलेप सम्भव हो तो एक तो

कान्तपक्षेऽपि नात्मज्ञता संभवति नियमितपक्षत्वात्। तथात्मनोऽनुपचरितपक्षेऽपि परज्ञतादीनां विरोधः। उभयैकान्तपक्षेऽपि विरोधः एकान्तत्वात्। तर्ह्यनेकान्तेऽपि कस्मान्न भवति। स्याद्वादात्। स च क्षेत्रादिभेदे दृष्टोऽहिनकुलादीनाम्। स च व्याघातकः, सहानवस्थालक्षणः, प्रतिवन्ध्यप्रतिवन्धकश्चेति, अनवस्थानादिकं वा। तत्रानवस्थानं द्विविधं, गुणानामेकाधारत्वलक्षणं गगनतलावलम्बीति (?)। संकरः व्यतिकरः अनवस्था अभावः अदृष्टकल्पना दृष्टपरिहाणिः विरोधः वैयधिकरण्यं चेति अष्टदोषाणां एकान्ते संभवः।

नानास्वभावसंयुक्तं द्रव्यं ज्ञात्वा प्रमाणतः।
तच्च सापेक्षसिद्धयर्थं स्यान्नयैर्मिश्रितं कुरु ॥१॥
भावः स्यादस्ति नास्तीति कुर्यान्निर्बाधमेव तम्।
फलेन चास्य संबन्धो नित्यानित्यादिकं तथा ॥२॥

कर्मबन्धन अहेतुक हो जायेगा और अहेतुक होनेसे उसका विनाश सम्भव नहीं होगा। यदि कदाचित् सम्भव भी हो तो शुद्ध होनेपर वह पुनः कर्ममलसे लिप्त हो जायेगा। यदि आत्माको सर्वथा अशुद्ध माना जायेगा तो उसे कभी भी शुद्धता प्राप्त नहीं हो सकेगी क्योंकि वह तो सर्वथा अशुद्ध है। आत्माको सर्वथा उपचरित-स्वभाव मानने पर आत्मामें आत्मज्ञता नहीं बनेगी और सर्वथा अनुपचरित स्वभाव माननेपर परज्ञता आदि नहीं बनेगी। इसका आशय यह है कि स्वभावका अन्यत्र उपचार करनेको उपचरित स्वभाव कहते हैं तो अनुपचरित स्वभावसे तो आत्मा आत्मज्ञ है और उपचरित स्वभावसे परवस्तुका ज्ञाता है। इन दोनोंमें-से किसी एक स्वभावको एकान्त रूपसे मानने पर दूसरा नहीं बनेगा। अतः या तो आत्मा केवल आत्मज्ञ ही बन सकेगा या केवल परज्ञाता ही हो सकता है। दोनों एकान्तोंको एक साथ माननेमें भी विरोध आता है क्योंकि दो एकान्तोंका एक साथ रहना सम्भव नहीं है अर्थात् एक ही वस्तु सर्वथा नित्य भी हो और सर्वथा अनित्य भी हो यह कैसे सम्भव हो सकता है। एकान्त रूपसे या तो नित्यता ही सम्भव है या अनित्यता ही सम्भव है। हाँ, अनेकान्तवादमें दो परस्पर विरोधी प्रतीत होनेवाले धर्म अपेक्षा भेदसे एक साथ एक वस्तुमें रह सकते हैं। उसमें कोई विरोध नहीं है। विरोध तीन प्रकारका होता है—सहानवस्थान रूप, परस्पर परिहार स्थितिरूप और वध्यघातक रूप। सहानवस्थानरूप विरोध तो सम्भव नहीं है क्योंकि एक ही वस्तुमें भेद अभेद, सत्त्व असत्त्व आदि धर्म अपेक्षा भेदसे देखे जाते हैं। परस्पर परिहारस्थिति रूप विरोध तो एक आम्रफलमें रूप और रसकी तरह एक साथ रहनेवाले दो धर्मोंमें ही सम्भव होता है। वध्यघातक भावरूप विरोध भी सर्प और नेवलेकी तरह बलवान् और कमजोरमें ही होता है। किन्तु एक ही वस्तुमें रहनेवाले सत्त्व असत्त्व, भेद अभेद, नित्य अनित्य आदि धर्म तो समान बलशाली हैं अतः उनमें यह विरोध भी सम्भव नहीं है। हाँ, एकान्तवादमें ही संकर, व्यतिकर, अनवस्था, अभाव, अदृष्टकल्पना, दृष्टहानि, विरोध और वैयधिकरण नामक आठ दोष आते हैं।

इस प्रकार प्रमाणके द्वारा नाना स्वभावोंसे संयुक्त द्रव्यको जानकर उसकी सापेक्ष सिद्धिके लिए नयोंसे उन्हें मिलाना चाहिए। अर्थात् नयोंके द्वारा द्रव्यके नाना स्वभावोंको जानना चाहिए कि किस अपेक्षा से द्रव्यमें कौन स्वभाव है।

इस प्रकार नयोंकी योजना करनेसे पदार्थ बिना किसी प्रकारकी बाधाके कथंचित् अस्ति और कथंचित् नास्ति, कथंचित् नित्य, कथंचित् अनित्य आदि सिद्ध होता है और ऐसा होनेसे जो करता है वही उसका फल भोगता है।

---

१. अष्टौ दोषा एकान्तसंभवाः। श्लोकः—अ० ज०।

स्वभावस्वभाविनोः स्वरूपं प्रमाणनयविषयं व्याचष्टे—

अत्थित्ताइसहावा दव्वा सब्भाविणो ससब्भावो।
[1]उहयं जुगवपमाणं गहइ णओ गउणमुक्खभावेण ॥७०॥

स्याच्छब्दरहितत्वेन दोषमाह—

सियसद्देण विणा इह विसयं दोण्हं पि जे वि गिण्हंति।
मोत्तूण अमियभोज्जं विसभोज्जं ते विभुंजंति[2] ॥७१॥
सियसद्देण य पुट्ठा वेंति णयत्था हु वत्थुसब्भावं।
वत्थू जुत्तीसिद्धं जुत्ती पुण णयपमाणादो ॥७२॥

स्वभाव और स्वभाववान्‌का स्वरूप तथा प्रमाण और नयका विषय कहते हैं––

अस्तित्व आदि धर्म तो स्वभाव हैं। और अस्तित्व आदि स्वभाववाले द्रव्य स्वभाववान् हैं। जो इन दोनोंको युगपत् ग्रहण करता है वह प्रमाण है और जो दोनोंमें-से एकको गौण और एकको मुख्य करके ग्रहण करता है वह नय है ॥७०॥

विशेषार्थ—स्वभाव और धर्म एकार्थक हैं तथा स्वभाववान् और धर्मी एकार्थक हैं। धर्मी या स्वभाववान् तो जीवादि द्रव्य हैं। और जीवादि द्रव्योंमें रहनेवाले अस्तित्व आदि धर्म स्वभाव हैं। स्वभाव स्वभाववान्‌से न तो सर्वथा भिन्न ही होते हैं और न सर्वथा अभिन्न ही होते हैं किन्तु कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न होते हैं। इसीसे वस्तु भेदाभेदात्मक है। स्वभाववान्‌की अपेक्षा अभेदात्मक है और स्वभावकी अपेक्षा भेदात्मक है क्योंकि स्वभाववान् एक होता है और स्वभाव अनेक होते हैं। स्वभावविशिष्ट स्वभाववान् प्रमाणका विषय है। इसीको इस तरह भी कह सकते हैं कि द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु प्रमाणका विषय है क्योंकि प्रमाण सकलग्राही है। किन्तु स्वभाववान् या द्रव्यको मुख्य और स्वभावोंको गौण करके या स्वभावोंको मुख्य और स्वभाववान्‌को गौण करके ग्रहण करनेवाला ज्ञान नय है। जैसे वस्तु द्रव्यरूपसे नित्य है या पर्यायरूपसे अनित्य है वह नय है। पहलेमें द्रव्यता मुख्य है स्वभाव गौण है। दूसरेमें स्वभाव मुख्य है द्रव्यता गौण है। इस गौणता और मुख्यताकी उपेक्षा करके जो वस्तुको केवल नित्य ही या केवल अनित्य ही जानना और मानना है वह नय नहीं है दुर्नय है।

आगे 'स्यात्' शब्दका प्रयोग न करनेमें दोष बतलाते हैं—

जो 'स्यात्' शब्दके विना प्रमाण और नयके विषयको ग्रहण करते हैं वे अमृतमय भोजनको छोड़कर विषमय भोजन करते हैं। 'स्यात्' शब्दसे युक्त नयार्थ—नयके विषयभूत पदार्थ वस्तुके स्वभावको कहते हैं। वस्तु युक्तिसिद्ध है और युक्ति नय और प्रमाणसे सम्बद्ध है ॥७१–७२॥

विशेषार्थ—वस्तु अनेकान्तात्मक है। उसको पूर्णरूपसे प्रमाण जानता है और एकदेश रूपसे नय जानता है। प्रमाण स्वार्थ भी होता है और परार्थ भी होता है। ज्ञानात्मक स्वार्थ होता है और वचनात्मक परार्थ होता है। अर्थात् ज्ञाता अपने जिस ज्ञानसे स्वयं वस्तुको जानता है वह स्वार्थ है और जब वचनके द्वारा दूसरोंके लिए उसका कथन करता है तो वह परार्थ है। इसीलिए परार्थ प्रमाण वचनात्मक होता है। ज्ञानमें और शब्दमें एक बड़ा अन्तर है। ज्ञान अनेकान्तात्मक वस्तुको एक साथ एक समयमें जान सकता है किन्तु शब्द वस्तुके अनेक धर्मोंको एक साथ नहीं कह सकता। शब्दके द्वारा जब भी वस्तुका कथन किया जायेगा,

---

१. 'तदुक्तं—अर्थस्यानेकरूपस्य धीः प्रमाणं, तदंशधीः। नयो धर्मान्तरापेक्षी दुर्णयस्तन्निराकृतिः ॥ इति। तदनेकान्तप्रतिपत्तिः प्रमाणमेकधर्मप्रतिपत्तिर्नयस्तत्प्रत्यनीकप्रतिक्षेपो दुर्णयः, केवलविपक्षविरोधदर्शनेन स्वपक्षाभिनिवेशात्।'—अष्टशती-अष्टसहस्री पृ० २९०। २. ते वि कुव्वंति अ० क० ख० ज० मु०।

इय पुव्वुत्ता धम्मा सियसावेक्खा ण गिण्हए जो हु ।
सो इह मिच्छाइट्ठी णायव्वो पवयणे भणिओ ॥७३॥

एक धर्म मुखेन ही किया जायेगा। जैसे वस्तु अस्तित्वरूप भी है और नास्तित्वरूप भी है। किन्तु जब हम शब्दके द्वारा उसको कहेंगे तो या तो अस्तित्वरूप ही कहेंगे या नास्तित्वरूप ही कहेंगे, दोनों धर्मोंका कथन एक साथ नहीं कर सकते। इसके सिवाय दूसरी महत्त्वपूर्ण बात यह है कि शब्दकी प्रवृत्ति वक्ताके अधीन है। वक्ता वस्तुके अनेक धर्मोंमेंसे किसी एक धर्मकी मुख्यतासे वचन व्यवहार करता है। जैसे देवदत्तको एक ही साथ उसका पिता भी पुकारता है और पुत्र भी पुकारता है—पिता उसे 'पुत्र' कहकर पुकारता है और पुत्र उसे 'पिता' कहकर पुकारता है। किन्तु देवदत्त न केवल पिता ही है और न केवल पुत्र ही है। वह पिता भी है और पुत्र भी है। अपने पुत्रकी अपेक्षा वह पिता है और अपने पिताकी अपेक्षा पुत्र है। अतः पुत्रकी दृष्टिसे उसका पितृत्वधर्म मुख्य है शेषधर्म गौण हैं। और पिताकी दृष्टिसे पुत्रत्वधर्म मुख्य है शेष धर्म गौण हैं। इसीसे अनेक धर्मात्मक वस्तुमें जिस धर्मकी विवक्षा होती है वह धर्म मुख्य कहा जाता है और शेष धर्म गौण। इस तरह जब वस्तु अनेक धर्मात्मक है और शब्दमें इतनी शक्ति नहीं है कि वस्तुके उन अनेक धर्मोंका कथन एक साथ कर सके। तथा जब प्रत्येक वक्ता भी अपने-अपने अभिप्रायके अनुसार वचन-व्यवहार करता है तो वस्तुका यथार्थ स्वरूप समझनेमें श्रोताको कोई धोखा न हो, इसलिए अनेकान्तवादी जैनदर्शनमें स्याद्वाद सिद्धान्तका आविष्कार हुआ। 'स्यात्' शब्दका अभिप्राय कथंचित् या किसी अपेक्षासे है। यह 'स्यात्' शब्द अनेकान्तका वाचक है। जैन दृष्टिके अनुसार यह 'स्यात्' शब्द प्रत्येक वाक्यके साथ गुप्त रूपसे सम्बद्ध रहता है। अतः जब कोई किसी वस्तुको सत् या असत् कहता है तो उसका यही अभिप्राय लेना चाहिए कि वस्तु स्यात् सत् है या स्यात् असत् है। क्योंकि न तो कोई वस्तु सर्वथा सत् हो सकती है और न सर्वथा असत् हो सकती है। इसीसे ग्रन्थकारने स्यात् शब्दकी उपयोगिता बतलायी है और उसके अभावमें हानि बतलायी है। जैसे कोई पदार्थ सर्वथा एकान्तात्मक नहीं है वैसे ही कोई वाक्यार्थ भी सर्वथा एकान्तात्मक नहीं है। तथा जैसे ज्ञान प्रमाण और नयरूप हैं वैसे ही वाक्य भी प्रमाण और नयरूप होते हैं। प्रमाण और नयमें जो अन्तर है वही अन्तर प्रमाणवाक्य और नयवाक्यमें है। एकधर्मके द्वारा अनेकान्तात्मक वस्तुका कथन करनेवाला प्रमाणवाक्य है और इतर धर्मसापेक्ष एकधर्मका कथन करनेवाला नयवाक्य है। दोनों ही प्रकारके वाक्योंमें 'स्यात्' शब्दका प्रयोग आवश्यक है। यदि उसका प्रयोग न भी किया गया हो तो भी यह समझना चाहिए कि स्यात् पद उनके साथ गुप्तरूपसे सम्बद्ध है। इससे वक्ताके अभिप्रायके अनुसार वस्तुके स्वरूपको समझनेमें विपरीतता होनेकी सम्भावना नहीं रहती। किन्तु जो इस अपेक्षाभेदको स्वीकार नहीं करते और वस्तुको सर्वथा एकान्तात्मक मानते हैं वे वस्तुके यथार्थस्वरूपको नहीं जानते। यही बात आगे कहते हैं—

इस प्रकार जो पूर्वोक्त धर्मोंको 'स्यात्' सापेक्ष ग्रहण नहीं करता है उसे मिथ्यादृष्टि जानना चाहिए, ऐसा आगममें कहा है ॥७३॥

विशेषार्थ—वस्तुस्वरूपको यथार्थ देखनेकी जिसकी दृष्टि ठीक नहीं है उसे मिथ्यादृष्टि कहते हैं। वस्तु अनेकान्तात्मक है—परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले अनन्त धर्मोंका एक अखण्ड पिण्ड है। वह न केवल सत् है और न केवल असत् है किन्तु सदसदात्मक है। न केवल नित्य है और न केवल अनित्य है किन्तु नित्यानित्यात्मक है। न सर्वथा भेदरूप है और न सर्वथा अभेदरूप है किन्तु भेदाभेदात्मक है। ऐसी वस्तुको जो सर्वथा सत्, सर्वथा नित्य और सर्वथा अभेदरूपसे देखता है वह मिथ्यादृष्टि है। इसी तरह जो उसे सर्वथा असत् सर्वथा अनित्य या सर्वथा भेदरूप देखता है वह भी मिथ्यादृष्टि है। किन्तु जो उसे सद-सदात्मक, भेदाभेदात्मक और नित्यानित्यात्मक देखता है वह सम्यग्दृष्टि है। वह जानता है कि वस्तु स्यात् सत् है स्यात् असत् है, स्यात् नित्य है, स्यात् अनित्य है आदि। अतः इस ग्रन्थमें वस्तुमें जो स्वभाव बतलाये हैं वे सब स्यात् सापेक्ष ही जानने चाहिए, सर्वथा नहीं।

कर्मजक्षायिकस्वाभाविकस्वभावानां संख्यां स्वरूपं चाह—

चारिवि कम्मे[1] जणिया एक्को खाईय इयर परिणामी।
भावा जीवे भणिया णयेण सव्वेवि णायव्वा ॥७४॥
[2]ओदयिओ उवसमिओ खओवसमिओ वि ताण खलु भेओ।
तेसिं खयादु खाई परिणामी उहयपरिचत्तो ॥७५॥

आगे जीवके कर्मजन्य, क्षायिक और स्वाभाविक भावोंकी संख्या और स्वरूप बतलाते हैं—

जीवमें चार भाव कर्मजन्य कहे हैं, एक भाव क्षायिक है, एक पारिणामिक है। ये सभी भाव नयके द्वारा जानने चाहिए ॥७४॥ औदयिक, औपशमिक, क्षायोपशमिक ये उन भावोंके भेद हैं। कर्मोंके क्षयसे क्षायिकभाव होता है और जो भाव न तो कर्मजन्य है और न कर्मोंके क्षयसे होता है वह पारिणामिक है ॥७५॥

विशेषार्थ—जीवके पाँच भाव बतलाये हैं—औदयिक, औपशमिक, क्षायोपशमिक, क्षायिक और पारिणामिक। इनमें से प्रारम्भके चार भाव कर्मजन्य हैं—कर्मोंके निमित्तसे होते हैं। संसारी जीव अनादिकालसे कर्मोंसे बद्ध है। अतः संसार अवस्थामें रहते हुए उसके कर्मोंके निमित्तसे होने वाले भाव होते हैं ऐसे भाव केवल चार हैं। उदय, उपशम, क्षय और क्षयोपशम ये चारों कर्मकी अवस्थाएँ हैं। कर्मोंके फलदानको उदय कहते हैं। उदयके निमित्तसे जो भाव होते हैं उन्हें औदयिक कहते हैं। औदयिक भाव इक्कीस हैं—४ गति, ४ कषाय, ३ तीन लिंग, १ मिथ्यादर्शन, १ अज्ञान, १ असंयम, १ असिद्धत्व, ६ लेश्या। गतिनाम कर्मके उदयसे गति होती है। गति चार हैं—नरक गति, तिर्यञ्चगति, मनुष्यगति और देवगति। यह गति नामकर्म जीव विपाकी है अतः नरक गति नामकर्मके उदयसे नारक भाव होता है, तिर्यञ्च गतिनाम कर्मके उदयसे तिर्यञ्चभाव होता है। इसी तरह मनुष्य गति नाम कर्मके उदयसे मानुष भाव और देवगति नाम कर्मके उदयसे देवसम्बन्धी भाव होता है। आशय यह है कि प्रत्येक गतिमें उस गतिके अनुसार जीवोंके भाव भी भिन्न-भिन्न होते हैं। चूँकि उन भावोंके होनेमें गतिनाम कर्मका उदय निमित्त पड़ता है, इसलिए उन्हें औदयिक कहते हैं। मोहनीय कर्मके मूल भेद दो हैं—दर्शन मोहनीय और चारित्र मोहनीय। चारित्र मोहनीयका भेद कषाय वेदनीय है। कषाय चार हैं—क्रोध, मान, माया, लोभ। क्रोधकषायके उदयमें क्रोध रूप भाव होता है। इसी तरह मान माया और लोभ कषायके उदयमें मान, माया और लोभ रूप भाव होते हैं। अतः कषाय भी औदयिक भाव है। तत्त्वार्थश्रद्धान रूप आत्मभावका नाम सम्यग्दर्शन है और सम्यग्दर्शनकी विकाररूप अवस्थाका नाम मिथ्यादर्शन है उसमें निमित्त मिथ्यादर्शन कर्मका उदय है। अतः मिथ्यादर्शन कर्मके उदयसे होनेवाले तत्त्वार्थ अश्रद्धान रूप परिणाम को मिथ्यादर्शन कहते हैं अतः मिथ्यादर्शन भी औदयिक है। ज्ञानावरण कर्मके उदयसे जो पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता वह अज्ञान भी औदयिक है। जब तक जीवको केवलज्ञानकी प्राप्ति नहीं होती तब तक वह अज्ञानी माना जाता है और तभी तक उसके ज्ञानावरण कर्मका उदय रहता है अतः अज्ञान औदयिक भाव है। चारित्र मोहनीय कर्मके सर्वघाती स्पर्द्धकोंके उदयसे असंयम रूप भाव होता है अतः असंयम भी औदयिक भाव है। जब तक किसी भी कर्मका उदय रहता है तब तक सिद्धत्वभाव नहीं होता अतः असिद्धत्व भी औदयिक भाव है। लेश्याके दो प्रकार हैं—द्रव्यलेश्या और भावलेश्या। जीवके भावोंमें भावलेश्या ही ली गयी है। कषायके उदयसे अनुरक्त मन वचन कायकी प्रवृत्तिको भावलेश्या कहते हैं। चूँकि लेश्यामें कषायका उदय रहता है अतः लेश्या भी औदयिकी है। यहाँ यह शंका हो सकती है कि यदि कषायके उदयके कारण लेश्याको औदयिकी कहते हैं तो कषायका उदय तो कषायमें आ जाता है अतः कषायसे भिन्न लेश्या क्यों कही ? इसका समाधान यह है

१. कम्मज–ज०। २. 'औपशमिकक्षायिकौ भावौ मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौदयिकपारिणामिकौ च'॥ तत्त्वार्थ सू० २।१।

कि योग और कषाय मिलकर लेश्याभाव रूप होते हैं और लेश्याका कार्य केवल योग या केवल कषायके कार्यसे भिन्न है वह है संसारकी वृद्धि। अतः लेश्या पृथक् मानी गयी है। दूसरी शंका यह हो सकती है कि आगममें ग्यारहवें, बारहवें, और तेरहवें गुणस्थानोंमें शुक्ललेश्या कही है किन्तु उनमें कषायका उदय नहीं है। कषायका उदय दसवें गुणस्थान तक ही होता है। तब वहाँ लेश्यामें औदयिकभावपना कैसे घटित होगा। इसका समाधान यह है कि एक नयका नाम पूर्वभाव प्रज्ञापन है। वह नय पुरानी बीती बातोंकी विवक्षासे वस्तुस्वरूपका प्रतिपादन करता है। अतः इस नयकी अपेक्षासे जो मन वचन कायकी प्रवृत्ति कषायके उदयसे अनुरंजित थी वही ग्यारहवें आदि गुणस्थानोंमें भी है इस तरह उपचारसे उसे औदयिकी कहते हैं (सर्वार्थसिद्धि २।६)। इस तरह कषायके उदयको लेकर लेश्याको औदयिक कहा गया है। कषायके उदयके छह प्रकार हैं—तीव्रतम, तीव्रतर, तीव्र, मन्द, मन्दतर और मन्दतम। कषायके उदयके इन छह प्रकारोंके क्रमसे लेश्या भी छह बतलायी है—कृष्णलेश्या, नीललेश्या, कापोतलेश्या, पीतलेश्या, पद्मलेश्या, शुक्ललेश्या। इस तरह औदयिक भावके इक्कीस भेद हैं। कर्मके उपशमसे होनेवाले भावको औपशमिक भाव कहते हैं। कर्मको उदयके अयोग्य कर देनेका नाम उपशम है जैसे कीचड़ मिश्रित पानीमें निर्मली डाल देनेसे कीचड़ नीचे बैठ जाता है और ऊपर निर्मल जल रहता है। औपशमिक भाव दो हैं—औपशमिक सम्यक्त्व और औपशमिक चारित्र। अनन्तानुबन्धी क्रोध मान माया लोभ मिथ्यात्व सम्यक् मिथ्यात्व और सम्यक्त्व मोहनीयकर्म, इन सात प्रकृतियोंके उपशमसे जो तत्त्वार्थश्रद्धान होता है उसे औपशमिक सम्यक्त्व कहते हैं। भव्यजीवको सबसे प्रथम औपशमिक सम्यक्त्व ही होता है। और अन्तर्मुहूर्त काल तक रहता है। मोहनीय कर्मकी शेष इक्कीस प्रकृतियोंके उपशमसे औपशमिक चारित्र होता है। इस तरह यह दो भाव औपशमिक हैं। यहाँ इतना विशेष जानना कि उपशम सम्यक्त्वके दो भेद हैं—प्रथमोपशम सम्यक्त्व और द्वितीयोपशम सम्यक्त्व। अनादि मिथ्या दृष्टिके पाँच और सादि मिथ्यादृष्टिके सात प्रकृतियोंके उपशमसे जो सम्यक्त्व होता है उसे प्रथमोपशम सम्यक्त्व कहते हैं। यह सम्यक्त्व चौथेसे सातवें गुणस्थान तक ही होता है। सातवें गुणस्थानमें क्षायोपशमिक सम्यग्दृष्टिजीव जब उपशमश्रेणि चढ़नेके अभिमुख होता है तो अनन्तानुबन्धी क्रोध मान माया लोभका विसंयोजन करके दर्शनमोहनीयकी तीन प्रकृतियोंका उपशम करता है उससे जो सम्यक्त्व प्राप्त होता है वह द्वितीयोपशम सम्यक्त्व है। वर्तमान निषेकमें सर्वघाती स्पर्द्धकोंका उदयभावी क्षय और आगामी कालमें उदय आने वाले निषेकोंका सदवस्थारूप उपशम तथा देशघाती स्पर्द्धकोंका उदय, ऐसी कर्मकी अवस्थाको क्षयोपशम कहते हैं और उससे होने वाले भावोंको क्षायोपशमिक भाव कहते हैं। क्षायोपशमिक भाव १८ हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, कुमतिज्ञान, कुश्रुतज्ञान, कुअवधिज्ञान, चक्षुदर्शन, अचक्षुदर्शन, अवधिदर्शन, दान, लाभ, भोग उपभोग, वीर्य, क्षायोपशमिक सम्यक्त्व, क्षायोपशमिक चारित्र और संयमासंयम। ये सभी भाव अपने अपने आवारक ज्ञानावरण, दर्शनावरण, अन्तराय और मोहनीय कर्मके क्षयोपशमसे होते हैं। ऊपर जो क्षयोपशमका लक्षण कहा गया है सर्वत्र वही पाया जाता है किन्तु आचार्य वीरसेनने श्रीधवलामें उसका निषेध किया है। उनके अनुसार—दर्शनमोहनीय कर्मकी देशघाती सम्यक्त्व प्रकृतिके उदयसे उत्पन्न होनेवाला सम्यक्त्व भाव क्षायोपशमिक है। सम्यक्त्व प्रकृतिके स्पर्धकोंकी क्षय संज्ञा है क्योंकि उनमें सम्यग्दर्शनको रोकनेकी शक्तिका अभाव है। मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्व प्रकृतियोंके उदयके अभावको उपशम कहते हैं इस प्रकार इन क्षय और उपशमसे उत्पन्न होनेसे सम्यक्त्व भावको क्षायोपशमिक कहते हैं—[षट्खण्डा०, पु० ५, पृ० ११०-१११]। कर्मोके क्षयसे प्रकट होने वाले भावको क्षायिक कहते हैं। क्षायिक भावके नौ भेद हैं—केवलज्ञान, केवलदर्शन, क्षायिकदान, क्षायिकलाभ, क्षायिक भोग, क्षायिक उपभोग, क्षायिक वीर्य, क्षायिक सम्यक्त्व और क्षायिक चारित्र। ज्ञानावरण कर्मके अत्यन्त क्षयसे प्रकट होनेवाला केवलज्ञान क्षायिक है। इसी तरह दर्शनावरण कर्मके अत्यन्त क्षयसे प्रकट होने वाला केवलदर्शन क्षायिक है। दानान्तराय कर्मके अत्यन्त क्षयसे प्रकट हुआ अभयदान क्षायिक है। उसी भावके कारण केवलज्ञानीके द्वारा अनन्त प्राणियोंका उपकार होता है

हेयोपादेयत्वं स्वभावानां दर्शयति—

हेया कम्मे जणिया भावा खयजा हु मुणसु फलरूवा ।
झेओ ताणं भणिओ परमसहावो हु जीवस्स ॥७६॥

लाभान्तरायका अत्यन्त क्षय होनेसे भोजन न करनेवाले केवली भगवान्के शरीरको वल देने वाले जो परम शुभ सूक्ष्म नोकर्म पुद्गल प्रति समय केवलीके द्वारा ग्रहण किये जाते हैं जिनसे केवलीका औदारिक शरीर विना भोजनके कुछ कम एक पूर्वकोटी वर्षतक वना रहता है यह क्षायिक लाभका परिणाम है । भोगान्तरायका अत्यन्त क्षय होनेसे क्षायिक भोग होता है । उसीके कारण सुगन्धित पुष्पोंकी वर्षा, मन्द सुगन्ध पवनका वहना आदि होता है । उपभोगान्तराय कर्मके अत्यन्त क्षयसे क्षायिक उपभोग होता है । उसीसे सिंहासन, तीनछत्र, भामण्डल आदि विभूति प्रकट होती है । वीर्यान्तरायकर्मके अत्यन्त क्षयसे क्षायिक वीर्य होता है । मोहनीय कर्मकी उक्त सात प्रकृतियोंके क्षयसे क्षायिक सम्यक्त्व होता है और समस्त मोहनीय कर्मके क्षयसे क्षायिक चारित्र होता है । ये चारों ही भाव कर्मजन्य हैं क्योंकि कर्मके ही उदय, उपशम, क्षयोपशम और क्षयरूप अवस्थाका निमित्त पाकर प्रकट होते हैं । पाँचवाँ पारिणामिक भाव ही ऐसा है जिसमें कर्म निमित्त नहीं है । वह स्वाभाविक है । उसके मुख्य भेद तीन ही हैं—जीवत्व, भव्यत्व, अभव्यत्व । जीवत्व नाम चैतन्य भावका है । वह जीवका स्वाभाविक भाव होनेसे पारिणामिक है । जिस जीवमें सम्यग्दर्शन आदि परिणामोंके होने की योग्यता है वह भव्य है और जिसमें वैसी योग्यता नहीं है वह अभव्य है । ये दोनों भाव भी स्वाभाविक हैं । अतः पारिणामिक हैं ।

आगे उक्त स्वभावोंमें उपादेय और हेयपना वतलाते हैं—

कर्मोंसे उत्पन्न होनेवाले भाव हेय हैं—छोड़ने योग्य हैं । कर्मोंके क्षयसे होनेवाले भाव फल रूप जानने चाहिए । उन सव भावामेंसे जीवका परम स्वभाव ही ध्यान करनेके योग्य है ॥७६॥

विशेषार्थ—उक्त भावोंमें औदयिक, औपशमिक और क्षायोपशमिक ये तीन भाव कर्मजन्य हैं । क्षायिक भाव केवलज्ञानादिरूप होनेसे यद्यपि वास्तवमें शुद्धःबुद्ध जीवका स्वभाव है तथापि वह कर्मके क्षयसे उत्पन्न होता है इसलिए उसे उपचारसे कर्मजनित कहा है । किन्तु शुद्ध पारिणामिक भाव कर्म निरपेक्ष ही हैं । एक प्राचीन गाथामें (जयधवला, भा. १, पृ. ६० में उद्धृत) कहा है कि अध्यात्ममें जो भाव वन्धके कारण हैं और जो भाव मोक्षके कारण हैं तथा जो न वन्धके कारण हैं और न मोक्षके कारण हैं उन सवको भी जानना चाहिए । औदयिकभाव वन्धके कारण हैं; औपशमिक, क्षायिक और क्षायोपशमिक भाव मोक्षके कारण हैं । किन्तु पारिणामिक भाव न तो वन्धका कारण है और न मोक्ष का कारण है ।

इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—औपशमिक, क्षायोपशमिक, क्षायिक और औदयिक ये चार भाव तो पर्यायरूप हैं और शुद्धपारिणामिक भाव द्रव्य रूप है । तथा परस्पर सापेक्ष उन द्रव्य और पर्यायको आत्मा नामक पदार्थ कहते हैं । पारिणामिक भाव तीन हैं जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व । इन तीनोंमें शक्तिरूप शुद्धजीवत्व नामक पारिणामिक भाव शुद्ध द्रव्यार्थिकनयके आश्रित होनेसे निरावरण है अतः उसे शुद्धपारिणामिक भाव कहते हैं । वह वन्ध मोक्ष पर्यायरूप परिणमनसे रहित है । किन्तु दस प्राणरूप जीवत्व और भव्यत्व और अभव्यत्व भाव हैं वे पर्यायार्थिकनयके आश्रित होनेसे अशुद्धपारिणामिक भाव कहे जाते हैं । इनको अशुद्ध कहनेका कारण यह है कि शुद्धनयसे संसारी जीवोंके और सिद्धोंके तो सदैव दस प्राणरूप जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व भावका अभाव है । इन तीनों पारिणामिक भावोंमें-से भव्यत्वरूप पारिणामिक भावको ढाँकनेवाला मोहनीय कर्म है । जव काललब्धि आदिका निमित्त पाकर भव्यत्व शक्ति प्रकट होती है तव यह जीव सहज शुद्ध पारिणामिकभाव रूप निज आत्मद्रव्यके सम्यग् श्रद्धान ज्ञान और आचरणरूप पर्यायसे

---

१. 'ततो ज्ञायते शुद्धपारिणामिकभावो ध्येयरूपो भवति ध्यानरूपो न भवति । कस्मात् । ध्यानस्य विनश्वरत्वात् ।' समयप्राभृत गा० ३२०, जयसेनटीका ।

जीवपुद्गलयोर्विभावहेतुत्वं दर्शयति—

भणिया जे विब्भावा जीवाणं तहय पोग्गलाणं च।
कम्मेण य जीवाणं कालादो पोग्गले[1] णेया ॥७७॥

विभावस्वभावस्य स्वरूपं संबन्धप्रकारं फलं च गदति—

मुत्ते खंधविहावो खंधो गुणणिद्धरुक्खजो भणिओ।
तं पि य पडुच्च कालं तम्हा कालेण तस्स तं भणियं ॥७८॥

परिणत होता है। उसी परिणमनको आगमकी भाषामें औपशमिक, क्षायोपशमिक और क्षायिक भाव कहते हैं। और अध्यात्ममें उसीको शुद्धोपयोग या शुद्धात्माके अभिमुख परिणाम कहते हैं। यह परिणाम शुद्ध पारिणामिक भावरूप शुद्ध आत्मद्रव्यसे कथंचित् भिन्न है क्योंकि भावनारूप है। किन्तु शुद्ध पारिणामिकभाव भावना रूप नहीं है। यदि वह शुद्ध पारिणामिकसे सर्वथा अभिन्न होता तो इस मोक्षके कारणभूत भावनारूप पर्यायका विनाश होनेपर शुद्ध पारिणामिक भावका भी विनाश प्राप्त होता है। किन्तु उसका कभी विनाश नहीं होता। अतः यह स्थिर हुआ कि शुद्ध पारिणामिक भावके विषयमें भावनारूप जो औपशमिक आदि तीन भाव हैं वे समस्त रागादिसे रहित होनेसे मोक्षके कारण होते हैं किन्तु शुद्ध पारिणामिक नहीं। शक्तिरूप मोक्ष तो शुद्ध पारिणामिकमें पहलेसे ही स्थित है। यहाँ व्यक्तिरूप मोक्षका विचार है। आगममें कहा है—'निष्क्रियः शुद्धपारिणामिकः' निष्क्रियका अर्थ यह है कि बन्धकारणभूत जो रागादि परिणतिरूप क्रिया होती है, तद्रूप वह नहीं होता। इसी तरह मोक्षके कारणभूत जो शुद्ध भावना परिणतिरूप क्रिया है, उस रूप भी वह नहीं होता। इससे ज्ञात होता है कि शुद्ध पारिणामिक भाव ध्येयरूप होता है ध्यानरूप नहीं होता क्योंकि ध्यान तो विनाशीक है।

जीव और पुद्गलमें विभावरूप परिणतिका कारण बतलाते हैं—

जीवों तथा पुद्गलोंमें जो विभाव कहे हैं उनमेंसे जीवमें विभाव कर्मके निमित्तसे और पुद्गलमें कालके निमित्तसे जानने चाहिए ॥७७॥

इसीको स्पष्ट करते हुए आगे विभाव का स्वरूप, उसका कारण और उसका फल कहते हैं—

पुद्गलका स्कन्धरूप परिणमन उसका विभाव है। और स्कन्धरूप परिणमन पुद्गलमें पाये जानेवाले स्निग्ध और रूक्ष गुणके कारण कहा है। तथा वह परिणमन कालका निमित्त पाकर होता है इसलिए कालके द्वारा पुद्गलका विभावरूप परिणाम कहा है ॥७८॥

विशेषार्थ—पुद्गल परमाणुके दो आदि प्रदेश नहीं होते इसलिए उसे अप्रदेशी कहते हैं। किन्तु वह एक प्रदेशवाला होता है इसलिए उसे प्रदेशमात्र कहते हैं। उसमें स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण पाये जाते हैं। यद्यपि परमाणु स्वभावसे बन्धरहित है किन्तु उसमें पाये जानेवाले स्निग्ध और रूक्ष गुण बन्धके कारण हैं। उनके कारण वह दूसरे परमाणुके साथ बँध जाता है। यह बन्ध उसकी विभाव परिणति कही जाती है क्योंकि एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यके साथ बन्ध दोनोंके स्वाभाविक रूपका घातक है। पुद्गल द्रव्य भी परिणामी है क्योंकि परिणमन तो वस्तुका स्वभाव है अतः परमाणुमें वर्तमान स्निग्ध और रूक्षगुणोंमें भी परिणमन होता रहता है और उसके कारण उन गुणोंमें एक गुणरूप जघन्य शक्तिसे लेकर दो-तीन आदि अविभाग प्रतिच्छेदके क्रमसे अनन्त अविभागी प्रतिच्छेदरूप शक्ति पर्यन्त वृद्धि होती रहती है। वे परमाणु यदि दो, चार या छह शक्तिरूप परिणत होते हैं तो उन्हें सम कहते हैं और यदि तीन पाँच या सात शक्तिरूप

१. पोग्गला अ० क० ख० मु०। "जीवा पोग्गलकाया सह सक्किरिया हवंति ण य सेसा। पुग्गल करणा जीवा खंधा खलु कालकरणा दु ॥९८॥'—पञ्चास्ति०। 'पुद्गलानां सक्रियत्वस्य बहिरङ्गसाधनं परिणामनिर्वर्तकः काल इति ते कालकरणाः।'—अमृतचन्द्रटीका।

संबन्धप्रकारमाह—

जह जीवत्तमणाई जीवे वंधो तहेव कम्माणं।
तं पि य दव्वं भावं जाव सजोगिस्स चरिमंतं ॥७९॥

परिणत होते हैं तो उन्हें विषम कहते हैं। सम और विषमोंमें दो का अन्तर होनेसे ही वन्ध होता है जैसे दो गुण वाले परमाणुका वन्ध चार गुणवाले परमाणुके ही साथ होता है इसी तरह तीन गुणवाले परमाणुका वन्ध पाँच गुणवाले परमाणुके ही साथ होता है। इस प्रकार दो-दो स्निग्धों, दो-दो रूक्षों और दो-दो स्निग्ध रूक्षोंका सम हों या विषम हों, दो गुण अधिक होनेपर ही वन्ध होता है। किन्तु जघन्य एक गुणवाले परमाणु का वन्ध नहीं होता। यह नियम है। सारांश यह है कि दो गुण युक्त स्निग्ध परमाणुका चार गुणयुक्त स्निग्ध परमाणुके साथ अथवा चार गुण युक्त रूक्ष परमाणुके साथ वन्ध होता है। इसी तरह तीन गुणवाले रूक्ष परमाणुका पाँच गुणवाले स्निग्ध या रूक्ष परमाणुके साथ वन्ध होता है। इस वन्धमें अन्तरंग कारण तो परमाणुके स्निग्ध और रूक्ष गुणोंका तदनुरूप परिणमन है। किन्तु उस परिणमनमें कालको भी निमित्त माना गया है किन्तु कालद्रव्य प्रेरक निमित्त नहीं है, उदासीन निमित्त है। जब परमाणुमें वन्ध योग्य परिणमन पूर्वक वन्ध होता है तो काल भी निमित्त हो जाता है किन्तु वह वन्ध कालकृत नहीं है। इस प्रकार स्निग्ध-रूक्ष गुणके कारण पुद्गल परमाणुओंकी जो स्कन्धरूप परिणति होती है वह विभाव पर्याय है।

आगे जीवकी विभाव परिणतिको वतलाते हैं—

जैसे जीवमें जीवपना अनादि है वैसे ही उसके साथ कर्मोंका वन्ध भी अनादि है। कर्मके दो भेद हैं—द्रव्यकर्म और भावकर्म। यह कर्मवन्ध सयोगकेवली नामक तेरहवें गुणस्थानके अन्त तक होता रहता है ॥७९॥

विशेषार्थ—जैसे जीव अनादि है वैसे ही उसके साथ कर्मवन्ध भी अनादि है। तत्त्वार्थसूत्रके आठवें अध्यायमें वन्धका लक्षण इस प्रकार कहा है—'सकषायत्वाज्जीवः कर्मणो योग्यान् पुद्गलानादत्ते स वन्धः।' कषायसहित होनेसे जीव जो कर्मके योग्य पुद्गलों को ग्रहण करता है उसे वन्ध कहते हैं। इस सूत्रमें 'कर्म-योग्यान्' न कहकर जो 'कर्मणो योग्यान्' कहा है उससे यह वतलाया है कि जीव कर्मके निमित्तसे सकषाय होता है और कषाय सहित होनेसे कर्मके योग्य पुद्गलोंको ग्रहण करता है अतः जीव और कर्मका सम्बन्ध अनादि है। पहले वाँधे हुए कर्मका उदय होनेपर जीवमें कषाय उत्पन्न होती है और कषायके होनेपर नवीन कर्मोंका वन्ध होता है। इस तरह कर्मसे कषाय और कषायसे कर्मकी परम्परा अनादिकालसे चली आती है। यदि ऐसा न मानकर वन्धको सादि माना जाये, अर्थात् यह माना जाय कि पहले जीव अत्यन्त शुद्ध अवस्थामें था, पीछे उसके कर्मवन्ध हुआ तो जैसे अत्यन्त शुद्ध मुक्तजीवोंके कर्मवन्ध नहीं होता वैसे ही उस जीवके भी कर्मवन्ध नहीं हो सकेगा। अतः यह मानना ही उचित है कि जीवकी तरह उसके साथ कर्मोंका वन्ध भी अनादि है। जैनसिद्धान्तके अनुसार यह समस्त लोक पुद्गलोंसे ठसाठस भरा है उनमें अनन्तानन्त परमाणु कर्मरूप होनेके योग्य हैं। इसीसे उनके समुदायको कार्मणवर्गणा कहते हैं। वे कार्मणवर्गणारूप स्कन्ध जीवके मिथ्यात्व आदिरूप परिणामोंका निमित्त पाकर स्वयं ही आठकर्म रूपसे सातकर्म रूपसे या छह कर्मरूप से परिणत होकर जीवके साथ वन्धको प्राप्त होते हैं। जैसे खाया हुआ भोजन उदरमें जाकर सात-धातु रूप परिणत हो जाता है। कर्म आठ हैं—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गोत्र और अन्तराय। ये कर्म योग और कषायके निमित्तसे वँधते हैं। तथा आयु कर्म सदा नहीं वँधता। विशेष स्थितिमें ही वँधता है, किन्तु शेष सातों कर्म सदाकाल वँधते रहते हैं। मोहनीयकर्मका वन्ध नौवें गुणस्थान तक ही होता है। और दसवेंके पश्चात् ग्यारहवें, वारहवें और तेरहवें सयोगकेवली नामक गुण-स्थान में केवल एक सातावेदनीय कर्मका ही वन्ध होता है। इस तरह कर्मका वन्ध सयोगकेवली गुणस्थान पर्यन्त ही जानना चाहिए। चौदहवें गुणस्थानमें वन्धका अभाव है।

प्रकरणवलात्प्रकृतीनां भेदं बन्धहेतूंश्च सूचयति—

मूलुत्तर तह इयरा भेया पयडीण होंति उहयाणं।
हेउ दो पुण पुट्ठा हेऊ चत्तारि णायव्वा ॥८०॥
मिच्छत्तं अविरमणं कसाय जोगा य जीवभावा हु।
दव्वं मिच्छत्ताइ य पोग्गलदव्वाण आवरणा[1] ॥८१॥
भावो दव्वणिमित्तं दव्वं पि य भावकारणं भणियं।
अण्णोण्णहेउभूदा[2] कुणंति[3] पुट्ठी हु कम्माणं ॥८२॥

आगे प्रकरण वश कर्मप्रकृतियोंके भेद और बन्धके कारणोंको सूचित करते हैं—

द्रव्यकर्म और भावकर्मके भेद मूलप्रकृति रूप और उत्तरप्रकृति रूप हैं। उनके द्रव्यप्रत्यय रूप और भावप्रत्यय रूप दो कारण हैं जो चारभेद रूप जानने चाहिए ॥८०॥

विशेषार्थ—कर्मके दो भेद ऊपर कहे हैं—द्रव्यकर्म और भावकर्म। कर्मरूपसे परिणत पुद्गलस्कन्धोंको द्रव्यकर्म कहते हैं। और उन द्रव्यकर्मोंके उदयका निमित्त पाकर जीवमें जो रागद्वेष मोहरूप भाव होते हैं उन्हें भावकर्म कहते हैं। द्रव्यकर्म भावकर्ममें निमित्त होता है और भावकर्म द्रव्यकर्ममें निमित्त होता है। इस तरह द्रव्यकर्म और भावकर्मके द्रव्यप्रत्यय रूप और भावप्रत्यय रूप दो कारण हैं। इन कर्मोंके दो भेद हैं मूलप्रकृति रूप और उत्तरप्रकृति रूप। इन भेदोंको ग्रन्थकार आगे स्वयं बतलायेंगे। तथा बन्धके चार कारणोंको भी कहेंगे।

मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगरूप जीवके भाव भावप्रत्यय हैं। और मिथ्यात्व आदि रूप पुद्गलद्रव्यकर्म द्रव्यप्रत्यय हैं ॥८१॥

विशेषार्थ—कर्मके जो दो कारण बतलाये हैं वे मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगके भेदसे चार प्रत्ययरूप होते हैं। अर्थात् कर्मबन्धके ये चार कारण हैं और इनमेंसे प्रत्येकके द्रव्य प्रत्यय और भावप्रत्ययके भेदसे दो भेद हैं। मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगरूप जीवका भाव भावप्रत्यय है और मिथ्यात्व आदि नामक कर्मरूप परिणत पुद्गलद्रव्य द्रव्यप्रत्यय हैं। समयसार गाथा १६४ की टीकामें जयसेनाचार्यने ऐसा ही लिखा है। यथा—'मिथ्यात्वविरतिप्रमादकषाययोगाः कर्तृभूताः, भावप्रत्ययद्रव्यप्रत्ययरूपेण संज्ञासंज्ञाश्चेतनाचेतनाः।

आगे भाव और द्रव्यमें कार्यकारण भाव बतलाते हैं—

भाव द्रव्यमें निमित्त है और द्रव्यको भावका कारण कहा है। दोनों परस्परमें एक दूसरेके हेतु होकर कर्मोंकी पुष्टि करते हैं ॥८२॥

विशेषार्थ—कर्मबन्धके कारण मिथ्यात्व आदि जीवरूप भी हैं और अजीवरूप भी हैं। कर्मका निमित्त पाकर जीव जो विभाव रूप परिणमन करता है वह चेतनका विकार होनेसे जीव ही है। और जो जीवके भावोंका निमित्त पाकर पुद्गल मिथ्यात्व आदि कर्मरूप परिणमन करते हैं वे मिथ्यात्व आदि अजीव हैं। इन्हींको क्रम भावसे और द्रव्य नामसे कहते हैं। स्वरूप परिणमन प्रत्येक वस्तुका स्वाभाविक धर्म है। अतः आत्माका भी वह स्वाभाविक धर्म है किन्तु आत्मा अनादिकालसे वस्त्वन्तरभूत मोहसे संयुक्त है अतः उसके मिथ्यादर्शन आदि रूप वैकारिक परिणाम होते हैं। उन परिणामोंका निमित्त मिलनेपर पुद्गल-

१. आसवणा अ० क०। 'मिच्छत्तं अविरमणं कसाय जोगाय सण्णसण्णा दु। बहुविहभेया जीवे तस्सेव अणण्णपरिणामा ॥१६४॥ णाणावरणादीयस्स ते दु कम्मस्स कारणं होंति। तेसिं पि होदि जीवो य रागदोसादिभावकरो ॥१६५॥'—समयसार। २. ण्णं वज्झंता अ० क० ख० मु०। ३. कुणंतु पुट्ठी सु कम्माणं अ०।

दंसणणाणावरणं वेदो मोहं तु आउ च।
गोदंतराय मूला पयडी[1] जीवाण णायव्वा ॥८३॥

द्रव्य स्वयं ही कर्मरूप परिणमन करता है। इस तरह दोनोंमें निमित्त-नैमित्तिक भाव है। वास्तवमें आत्मा तो अपने भावोंको करता है और पुद्गल अपने भावोंको करता है। किन्तु यह आत्मा अज्ञानवश स्व और पर का भेदज्ञान न होनेसे परको अपना करता है और अपनेको पराया करता है और इस तरहसे वह कर्मोंका कर्ता कहा जाता है। द्रव्यकर्मोंके उदयवश आत्मामें जो भाव क्रोध होता है उसमें और आत्मामें भाव्य-भावक भाव पाया जाता है। क्रोधादिरूप परिणत आत्मा भाव्य है और भावक्रोध भावक है। इन दोनोंमें जो भेद है उसका ज्ञान न होनेसे अपनेको क्रोध रूप मानकर तदनुरूप आत्मा परिणमन करता है। यह तो एक उदाहरण है। क्रोधकी ही तरह अन्य कषायों और इन्द्रियों आदिको लिया जा सकता है। इसी तरह यह आत्मा ज्ञाता है पर वस्तु ज्ञेय है। दोनोंमें मात्र ज्ञेय-ज्ञायक सम्बन्ध है। किन्तु अज्ञानवश यह आत्मा दोनोंको एक मानकर हर्ष-विषादादि करता है। इस तरह द्रव्यकर्म और भावकर्ममें परस्पर निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध होनेसे अनादिकालसे यह जीव कर्मोंके बन्धनमें पड़ा हुआ उस बन्धनको पुष्ट ही करता रहता है।

मूल प्रकृतियोंके नाम कहते हैं—

ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गोत्र और अन्तराय ये जीवोंके मूलकर्म जानने चाहिए ॥८३॥

विशेषार्थ—बाह्य पदार्थको जाननेवाली जीवकी शक्ति ज्ञान है। वह जीवका गुण है उसके बिना जीवके अभावका प्रसंग आता है। उस ज्ञानको जो आवृत करता है वह ज्ञानावरणीय कर्म है। जीवका लक्षण उपयोग है। वह उपयोग दो प्रकारका है साकारोपयोग और अनाकारोपयोग। साकार उपयोगका नाम ज्ञान है और उसको आवरण करनेवाला कर्म ज्ञानावरणीय है। तथा अनाकार उपयोगका नाम दर्शन है। उसको आवरण करनेवाला कर्म दर्शनावरणीय है। जीवके सुख और दुःखका उत्पादक कर्म वेदनीय है। यहाँ सुखसे दुःखका क्षय नहीं लेना चाहिए किन्तु दुःखका उपशम लेना चाहिए। क्योंकि सुख जीवका स्वभाव है अतः उसे कर्मजन्य माननेमें विरोध आता है। जो मोहरहित स्वभाववाले जीवको मोहित करता है वह मोहनीय कर्म है। जो भवधारणमें कारण है वह आयुकर्म है। जो जीवको नानारूप बनाता है वह नामकर्म है। जो उच्च नीचका ज्ञान करता है वह गोत्रकर्म है। जो दाता और गृहीताके बीचमें आता है वह अन्तराय कर्म है। इस प्रकार कर्मकी ये आठ मूल प्रकृतियाँ हैं। इनमें से ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय ये चार कर्म घाती कहे जाते हैं क्योंकि ये जीवके गुणोंके घातक हैं। शेष चार अघाती हैं। यद्यपि छद्मस्थोंको दर्शन पहले होता है। पश्चात् ज्ञान होता है किन्तु दर्शनसे ज्ञान पूज्य है। इस तरह ज्ञानके बाद दर्शनको स्थान दिया गया है। इनके पश्चात् सम्यक्त्वका नम्बर आता है और फिर वीर्यका। इन चारों गुणोंको घातने वाले हैं क्रमसे ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय। वेदनीय कर्म यद्यपि अघाती है किन्तु मोहका बल पाकर घातीकी तरह जीवका घात करता है इसलिए उसे घातिकर्मोंके मध्यमें और मोहनीयके पहले स्थान दिया है। आयुके बलसे जीव किसी भवमें ठहरता है उसके पश्चात् उसके शरीर आदिका निर्माण होता है और शरीर निर्माणके साधनोंको लेकर ऊँच-नीचका व्यवहार चलता है अतः आयु नाम और गोत्रका क्रम रखा गया है। अन्तराय कर्म घाति होते हुए भी अघातिकी तरह समस्त वीर्य गुणको घातनेमें असमर्थ है तथा नामादिका निमित्त पाकर अपना कार्य करता है इसलिए उसे सब कर्मोंके अन्तमें रखा है। इस प्रकार आठों कर्मोंके क्रमको समझना चाहिए।

१. पयडिय आ० क०। 'णाणस्स दंसणस्स य आवरणं वेयणीय मोहणियं। आउग णामं गोदंतरायमिदि अट्ठ पयडीओ ॥८॥'—गो० कर्म०। प्रा० पञ्चसं०, २।२।

उत्तरप्रकृतीनां यथाक्रमं संख्यामाह—

णव[1] पण दो अडवीसा चउ तेणउदी तहेव दो[2] पंच।
एदे उत्तरभेया एयाणं उत्तरोत्तरा हुंति ॥८४॥

उत्तर प्रकृतियोंकी क्रमसे संख्या कहते हैं—

पाँच, नौ, दो, अट्ठाईस, चार, तिरानवे, दो और पांच ये उत्तर प्रकृतियाँ है। इनकी भी उत्तरोत्तर प्रकृतियाँ होती हैं ॥८४॥

विशेषार्थ—ज्ञानावरणीय कर्मकी पाँच प्रकृतियाँ हैं—मतिज्ञानावरणीय, श्रुतज्ञानावरणीय, अवधिज्ञानावरणीय, मनःपर्ययज्ञानावरणीय और केवलज्ञानावरणीय। इन्द्रिय और मनके द्वारा होने वाले ज्ञानको मतिज्ञान कहते हैं। उसका आवारक कर्म मतिज्ञानावरणीय है। मतिज्ञानके द्वारा ग्रहण किये गये अर्थके निमित्तसे जो अन्य अर्थोंका ज्ञान होता है वह श्रुतज्ञान है। धूमके निमित्तसे उत्पन्न हुआ अग्निका ज्ञान, नदीपूरके निमित्तसे उत्पन्न हुआ ऊपरी भागमें वृष्टिका ज्ञान, देशान्तरकी प्राप्तिके निमित्तसे उत्पन्न हुआ सूर्यकी गतिका ज्ञान और शब्दके निमित्तसे उत्पन्न हुआ शब्दार्थका ज्ञान श्रुतज्ञान है। इसी तरह श्रुतज्ञानके निमित्तसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह भी श्रुतज्ञान ही है फिर भी मतिज्ञान पूर्वक श्रुतज्ञान होता है इस तत्त्वार्थ सूत्रके कथनके साथ उसका विरोध नहीं आता क्योंकि यह कथन तत्त्वार्थसूत्रमें श्रुतज्ञानकी प्रारम्भिक प्रवृत्तिकी अपेक्षा किया गया है। इस श्रुतज्ञानका आवारक कर्म श्रुतज्ञानावरणीय है। इन्द्रिय आदिकी सहायताके विना मूर्तिक पदार्थका मर्यादा सहित जो स्पष्ट ज्ञान होता है वह अवधिज्ञान है। इस अवधिज्ञानको जो आवरण करता है वह अवधिज्ञानावरणीय कर्म है। पराये मनको प्राप्त हुए अर्थका नाम मन है और मनकी पर्यायों अर्थात् विशेषोंका नाम मनःपर्याय है। उन्हें जो जानता है वह मनःपर्ययज्ञान है। इस ज्ञानका आवरणकर्म मनःपर्ययज्ञानावरणीय कर्म है। जो केवल आत्मासे उत्पन्न होता है, त्रिकालवर्ती समस्त द्रव्य और पर्यायोंको विषय करता है, करण, क्रम और व्यवधानसे रहित है वह अविनाशी प्रत्यक्षज्ञान केवलज्ञान है। इसका आवारक कर्म केवलज्ञानावरणीय कर्म है। मतिज्ञान और श्रुतज्ञानके अनेक भेद हैं अतः उनके आवारक मतिज्ञानावरणीय कर्मोंके भी उत्तरोत्तर अनेक भेद जानने चाहिए। जैसे मतिज्ञानके मूल भेद चार हैं—अवग्रह ईहा अवाय और धारणा। अतः मतिज्ञानावरणीय कर्मके भी चार भेद हैं—अवग्रहावरणीय, ईहावरणीय, अपायावरणीय, धारणावरणीय। अवग्रहके दो भेद हैं—व्यञ्जनावग्रह और अर्थावग्रह। अतः अवग्रहावरणीय कर्मके भी दो भेद हैं व्यञ्जनावग्रहावरणीय और अर्थावग्रहावरणीय। इस तरह जिस ज्ञानके जितने भेद प्रभेद हैं, उसके आवारक कर्मकी भी उतनी ही उत्तरोत्तर प्रकृतियाँ हैं। दर्शनावरण कर्मकी नौ उत्तर प्रकृतियाँ हैं—निद्रानिद्रा, प्रचलाप्रचला, स्त्यानगृद्धि, निद्रा, प्रचला, चक्षुदर्शनावरणीय, अचक्षुदर्शनावरणीय, अवधिदर्शनावरणीय और केवलदर्शनावरणीय। जिस प्रकृतिके उदयसे खूब सोता है उठाये जानेपर भी नहीं उठता वह निद्रानिद्रा प्रकृति है। जिसके उदयसे बैठा हुआ भी सो जाता है सिर धुनता है, हाथ पैर पटकता है वह प्रचलाप्रचला प्रकृति हैं। जिसके उदयसे सोता हुआ भी मार्गमें चलता है, मारता काटता बड़बड़ाता हैं वह स्त्यानगृद्धि है जिसके उदयसे आधा जागता हुआ सोता है वह निद्रा प्रकृति है। जिसके उदयसे आधा सोते हुए भी सिर आदि थोड़ा थोड़ा हिलते रहें वह प्रचला है। ये पाँचों ही प्रकृतियाँ दर्शनावरणीय हैं क्योंकि वे स्वसंवेदनका विनाश करती हैं। चाक्षुष विज्ञानको उत्पन्न करनेवाला स्वसंवेदन चक्षुदर्शन है और उसका आवारक कर्म चक्षुदर्शनावरणीय है। श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, स्पर्श और मनके निमित्तसे होनेवाले ज्ञानके कारणभूत स्वसंवेदनका नाम अचक्षुदर्शन है और इसके आवारक कर्मका नाम अचक्षुदर्शनावरणीय है। परमाणुसे लेकर महास्कन्ध

१. 'पंच णव दोण्णि अट्ठावीसं चउरो कमेण तेणउदी। तेउत्तरं सयं वा दुगपण्णं उत्तरा होंति ॥२२॥'—गो० कर्म०। प्रा० पञ्चसंग्र०, २।४। २. दुग ज०।

पर्यन्त पुद्गल द्रव्यको विषय करनेवाले अवधिज्ञानके कारणभूत स्वसंवेदनका नाम अवधिदर्शन है और उसके आवारक कर्मका नाम अवधिदर्शनावरणीय है। केवलज्ञानकी उत्पत्तिके कारणभूत स्वसंवेदनका नाम केवलदर्शन है और उसके आवारक कर्मका नाम केवलदर्शनावरणीय है। इतनी विशेषता है कि छद्मस्थोंका ज्ञान दर्शनपूर्वक होता है परन्तु केवलज्ञान केवलदर्शनके समान कालमें होता है क्योंकि ज्ञान और दर्शन दोनों निरावरण हैं। वेदनीयकर्मकी दो प्रकृतियाँ हैं—सातावेदनीय और असातावेदनीय। दुःखका प्रतीकार करनेमें कारणभूत सामग्रीको मिलानेवाला और दुःखकी उत्पादक कर्मद्रव्यकी शक्तिका विनाश करनेवाला कर्म सातावेदनीय कहलाता है। सुख स्वभाववाले जीवको दुःख उत्पन्न करनेवाला और दुःखके प्रशमनमें कारणभूत द्रव्योंका अपसारक कर्म असाता वेदनीय कहा जाता है। इस प्रकार वेदनीयकी दो ही प्रकृतियाँ हैं। मोहनीय कर्मकी अट्ठाईस प्रकृतियाँ हैं। जो मोहित करता है वह मोहनीय कर्म है। आप्त, आगम और पदार्थोंमें जो प्रत्यय रुचि और श्रद्धा होती है उसका नाम दर्शन है उसको मोहित करनेवाला अर्थात् उससे विपरीत भावको उत्पन्न करनेवाला कर्म दर्शनमोहनीय कहलाता है। रागका न होना चारित्र है। उसे मोहित करनेवाला अर्थात् उससे विपरीत भावको उत्पन्न करनेवाला कर्म चारित्रमोहनीय कहलाता है। इस प्रकार मोहनीय कर्मकी दो प्रकृतियाँ हैं।

दर्शनमोहनीय कर्म बन्धकी अपेक्षा एक ही प्रकारका है। सत्त्व अवस्थामें वह तीन प्रकारका हो जाता है—सम्यक्त्व, मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्व। जैसे एक ही प्रकारका कोदों चाकीमें दला जानेपर एककालमें एक विशेष क्रियाके द्वारा चावल, आधे चावल और कोदों इन तीन अवस्थाओंको प्राप्त होता है। उसी प्रकार सम्यक्त्वाभिमुख जीवके अनिवृत्तिरूप परिणामोंके सम्बन्धसे एक प्रकारके मोहनीयका तीन प्रकारसे परिणमन हो जाता है। उत्पन्न हुए सम्यक्त्वमें शिथिलताका उत्पादक और उसकी अस्थिरताका कारणभूत कर्म सम्यक्त्व प्रकृति कहलाता है। सम्यक्त्वका सहचारी होनेसे उसे सम्यक्त्व कहा जाता है। सम्यक्त्व और मिथ्यात्वरूप दोनों भावोंके संयोगसे उत्पन्न हुए भावका उत्पादक कर्म सम्यग्मिथ्यात्व कहलाता है। आप्त, आगम और पदार्थोंमें अश्रद्धाको उत्पन्न करनेवाला कर्म मिथ्यात्व कहलाता है। इस प्रकार दर्शनमोहनीय कर्म तीन प्रकारका है। चारित्रमोहनीय कर्म दो प्रकारका है—कषाय वेदनीय और नोकषायवेदनीय। जिस कर्मके उदयसे जीव कषायका वेदन करता है वह कषायवेदनीय है। जिस कर्मके उदयसे जीव नोकषायका वेदन करता है वह नोकषायवेदनीय है। सुख और दुःखरूपी धान्यको उत्पन्न करनेवाले कर्मरूपी क्षेत्रको जो जोतती है वह कषाय है। ईषत् कषायको नोकषाय कहते हैं क्योंकि स्थितिबन्ध और अनुभागबन्धकी अपेक्षा कषायोंसे नोकषायोंमें अल्पपना है तथा क्षपक श्रेणीमें नोकषायोंके उदयका अभाव हो जानेके पश्चात् कषायोंके उदयका विनाश होता है। कषाय वेदनीय कर्म सोलह प्रकारका है—अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान माया लोभ, अप्रत्याख्यानावरणीय क्रोध मान माया लोभ, प्रत्याख्यानावरणीय क्रोध मान माया लोभ, संज्वलन क्रोध मान माया लोभ। जो क्रोध मान माया लोभ सम्यग्दर्शन व सम्यक्चारित्रका विनाश करते हैं तथा जो अनन्त भवके अनुबन्धनरूप हैं वे अनन्तानुबन्धी कहलाते हैं। अथवा अनन्त भवोंमें जिनका अनुबन्ध चला जाता है वे अनन्तानुबन्धी हैं। ईषत् अर्थात् एक देश प्रत्याख्यानको अप्रत्याख्यान कहते हैं। अप्रत्याख्यान अर्थात् देशसंयमका आवरण करनेवाला कर्म अप्रत्याख्यानावरणीय है। प्रत्याख्यान महाव्रतको कहते हैं। उनका आवरण करनेवाला कर्म प्रत्याख्यानावरणीय है। जो सम्यक्‌रूपसे प्रकाशित हो वह संज्वलनकषाय है। रत्नत्रयका विरोधी न होनेसे इसे सम्यक् कहा है।

नोकषाय वेदनीयकर्म नौ प्रकारका है—स्त्रीवेद, पुरुषवेद, नपुंसकवेद, हास्य, रति, अरति, शोक, भय और जुगुप्सा। जिस कर्मके उदयसे पुरुष विषयक अभिलाषा होती है वह स्त्रीवेद कर्म है। जिस कर्मके उदयसे मनुष्यकी स्त्रियोंमें अभिलाषा होती है वह पुरुषवेद कर्म है। जिस कर्मके उदयसे स्त्री और पुरुष उभयविषयक अभिलाषा उत्पन्न होती है वह नपुंसकवेदनीय कर्म है। जिस कर्मके उदयसे अनेक प्रकारका परिहास उत्पन्न होता है वह हास्य कर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीवोंकी द्रव्य क्षेत्र काल भावमें रति उत्पन्न

होती है वह रति कर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीवोंको द्रव्य क्षेत्र काल और भावमें अरति उत्पन्न होती है वह अरति कर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीवोंको शोक उत्पन्न होता है वह शोक कर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीवके सात प्रकारका भय उत्पन्न होता है वह भय कर्म है। जिस कर्मके उदयसे द्रव्य क्षेत्र काल भावमें ग्लानि उत्पन्न होती है वह जुगुप्सा कर्म है। इस तरह नोकषाय वेदनीयकी नौ प्रकृतियाँ हैं। आयुकर्मकी चार प्रकृतियाँ हैं—नरकायु, तिर्यञ्चायु, मनुष्यायु और देवायु। जो कर्म नरक भवको धारण कराता है वह नरकायुकर्म है। जो कर्म तिर्यञ्च भवको धारण कराता है वह तिर्यञ्चायु कर्म है। जो कर्म मनुष्य भवको धारण कराता है वह मनुष्यायुकर्म है। जो कर्म देव भव को धारण कराता है वह देवायु कर्म है। इस प्रकार आयु कर्मकी चार ही उत्तर प्रकृतियाँ हैं। नाम कर्मकी ९३ प्रकृतियाँ हैं। जो नरक तिर्यञ्च मनुष्य और देवपर्यायका बनानेवाला कर्म है वह गतिनाम कर्म है। वह गतिनाम कर्म चार प्रकारका है—नरकगति नाम कर्म, तिर्यञ्चगति नाम कर्म, मनुष्यगतिनामकर्म, देवगतिनामकर्म। जो कर्म एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और पञ्चेन्द्रियभावका बनानेवाला है वह जातिनामकर्म है। वह पाँच प्रकारका है—एकेन्द्रियजाति, द्वीन्द्रिय जाति, त्रीन्द्रियजाति, चतुरिन्द्रियजाति और पञ्चेन्द्रियजाति नामकर्म। जिस कर्मके उदयसे औदारिक, वैक्रियिक, आहारक, तैजस और कार्मण शरीरके परमाणु जीवके साथ बन्धको प्राप्त होते हैं वह शरीर नाम कर्म है। वह पाँच प्रकारका है—औदारिक शरीर, वैक्रियिक शरीर, आहारक शरीर तैजस शरीर और कार्मण शरीर नामकर्म। जिस कर्मके उदयसे परस्पर सम्बन्धको प्राप्त हुई वर्गणाओंका परस्पर सम्बन्ध होता है वह शरीरबन्धन नामकर्म है। वह भी पाँच प्रकारका है—औदारिकशरीर बन्धन, वैक्रियिक शरीर बन्धन, आहारक शरीर बन्धन, तैजस शरीरबन्धन और कार्मण शरीर बन्धन। जिस कर्मके उदयसे परस्पर सम्बन्धको प्राप्त हुई वर्गणाओंमें चिक्कणता उत्पन्न हो वह शरीर संघात नाम कर्म है। उसके भी पाँच भेद हैं—औदारिक शरीर संघात, वैक्रियिक शरीर संघात, आहारकशरीर संघात, तैजसशरीर संघात और कार्मणशरीर संघातनामकर्म। जिस कर्मके उदयसे शरीरोंकी आकार रचना होती है उसे संस्थान नामकर्म कहते हैं। वह छह प्रकारका है—समचतुरस्र शरीर संस्थान, न्यग्रोधपरिमण्डल शरीरसंस्थान, स्वाति शरीरसंस्थान, कुब्जशरीरसंस्थान, वामन शरीरसंस्थान और हुण्ड शरीरसंस्थान नाम कर्म। समचतुरस्र अर्थात् समान मान और उन्मानवाला शरीरसंस्थान जिस कर्मके उदयसे बनता है वह समचतुरस्र शरीरसंस्थान नाम कर्म है। जिस शरीरका परिमण्डल न्यग्रोध अर्थात् वटवृक्षके परिमण्डलके समान होता है वह न्यग्रोधपरिमण्डल संस्थान है उसका निवर्तक नाम कर्म उसी संज्ञावाला है। अर्थात् इस संस्थान वाला शरीर नीचे सूक्ष्म ऊपर विशाल होता है। स्वाति वामीको कहते हैं। स्वातिके समान आकारवाला शरीर जिस कर्मके उदयसे बनता है वह स्वाति शरीर संस्थान नाम कर्म है। जिस कर्मके उदयसे शरीरका आकार कुबड़ा होता है वह कुब्ज शरीर संस्थान नामकर्म है। वामन अर्थात् बौना शरीर जिस कर्मके उदयसे बनता है वह वामन शरीर नामकर्म है। हुण्ड अर्थात् सब ओर से विषम आकार वाला शरीर जिस नाम कर्मके उदयसे बनता है वह हुण्डक शरीर संस्थाननामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे आठों अंगों और उपांगोंकी रचना होती है वह अंगोपांग नामकर्म है। वह तीन प्रकारका है—औदारिक अंगोपांग, वैक्रियिक शरीर अंगोपांग और आहारक शरीर अंगोपांग नामकर्म। जिस कर्मके उदयसे शरीरमें हड्डियोंकी निष्पत्ति होती है वह शरीर संहनन नामकर्म है। वह छः प्रकारका है। वज्ररूपसे स्थित हड्डी और ऋषभ अर्थात् वेष्टन इन दोनों के साथ जिसमें वज्रमय कीलें हों वह वज्र ऋषभ नाराच शरीर संहनन है। जिसमें हड्डी और कीलें तो वज्ररूप हों परन्तु ऋषभ वज्रमय न हो वह वज्रनाराच शरीर संहनन है। जिसमें हाड़ कीलें सहित हों किन्तु वज्ररूप न हों, वह नाराच संहनन है। कीलसे आधा भिदा हुआ संहनन अर्धनाराच शरीर संहनन है। परस्परमें कीलित संहनन कीलित शरीर संहनन है। जिसमें हड्डियाँ स्नायुओंसे बँधी होती है वह असंप्राप्त सरीसृपादि शरीर संहनन है। इनके कारण जो कर्म हैं उनके भी ये ही नाम हैं। जिस कर्मके उदयसे शरीरमें वर्णकी उत्पत्ति होती है वह वर्णनाम कर्म है। वह पाँच प्रकारका है—कृष्णवर्ण, नीलवर्ण, रुधिर-

वर्ण, शुक्लवर्ण और हरित वर्ण नामकर्म। जिस कर्मके उदयसे शरीरमें गन्धकी उत्पत्ति होती है वह गन्ध नामकर्म है। वह दो प्रकारका है सुगन्ध और दुर्गन्ध नामकर्म। जिस कर्मके उदयसे शरीरमें रसकी निष्पत्ति होती है वह रस नामकर्म है। वह पाँच प्रकारका है—तिक्त, कटुक, कषाय, आम्ल और मधुर नामकर्म। जिस कर्मके उदयसे शरीरमें स्पर्शकी उत्पत्ति होती है वह स्पर्श नामकर्म है। वह आठ प्रकारका है—कर्कश, मृदु, गुरु, लघु, स्निग्ध, रूक्ष, शीत और उष्ण नामकर्म। जिस जीवने पूर्व शरीरको तो छोड़ दिया है किन्तु उत्तर शरीरको अभी ग्रहण नहीं किया है उसके आत्म प्रदेशोंकी रचनापरिपाटी जिस कर्मके उदयसे होती है वह आनुपूर्वी नामकर्म है। वह चार प्रकारका है—नरक गति प्रायोग्यानुपूर्वी, तिर्यञ्चगति प्रायोग्यानुपूर्वी, मनुष्यगति प्रायोग्यानुपूर्वी और देवगति प्रायोग्यानुपूर्वी नामकर्म। जिस कर्मके उदयसे जीवका शरीर न अति गुरु और न अति लघु होता है वह अगुरुलघु नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे शरीर अपनेको ही पीड़ाकारी होता है वह उपघात नामकर्म है, जैसे लम्बे सींग आदिका होना। जिस कर्मके उदयसे शरीर दूसरोंको पीड़ा करनेवाला होता है वह परघात नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे उच्छ्वास और निःश्वासकी उत्पत्ति होती है वह उच्छ्वास नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे शरीरमें आताप होता है वह आताप नामकर्म है। उष्णता सहित प्रभाका नाम आताप है। जिस कर्मके उदयसे शरीरमें उद्योत होता है वह उद्योत नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे भूमिका आश्रय लेकर या विना उसका आश्रय लिये भी जीवोंका आकाशमें गमन होता है वह विहायोगति नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीवोंके स्थावरपना होता है वह स्थावर नामकर्म है। जल, अग्नि और वायुकायिक जीवोंमें जो संचरण देखा जाता है उससे उन्हें त्रस नहीं समझ लेना चाहिए क्योंकि उनका गमनरूप परिणाम पारिणामिक है। जिस कर्मके उदयसे जीव बादर होते हैं वह बादर नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीव सूक्ष्म एकेन्द्रिय होते हैं वह सूक्ष्म नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीव पर्याप्त होते हैं वह पर्याप्तिनाम कर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीव अपर्याप्त होते हैं वह अपर्याप्ति नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे एक शरीरमें एक ही जीव रहता है वह प्रत्येक शरीर नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे अनन्तजीव एक ही शरीरवाले होकर रहते हैं वह साधारण शरीर नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे शरीरमें रसादिक धातुओंका अपने रूपमें कितने ही काल तक अवस्थान होता है वह स्थिर नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे रसादिकका आगेकी धातुरूपसे परिणाम होता है वह अस्थिर नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे चक्रवर्तित्व, बलदेवत्व और वासुदेवत्व आदि ऋद्धियोंके सूचक शंख, कमल आदि चिह्न अंग-प्रत्यंगोंमें हों वह शुभ नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे अशुभ चिह्न हों वह अशुभ नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीवके सौभाग्य होता है वह सुभग नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीवके दौर्भाग्य होता है वह दुर्भगनामकर्म है जिस कर्मके उदयसे कानोंको प्रिय लगनेवाला स्वर हो वह सुस्वर नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे कर्णकटु स्वर हो वह दुःस्वर नामकर्म है। जिस कर्मके उदय से शरीर प्रभायुक्त हो वह आदेय नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे शरीर प्रभाहीन हो या अच्छा कार्य करनेपर भी जीवको गौरव प्राप्त न हो वह अनादेय नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे लोकमें यश हो वह यशःकीर्ति नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे अयश हो वह अयशःकीर्ति नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे अंग और उपांगका स्थान और प्रमाण अपनी-अपनी जातिके अनुसार नियमित हो वह निर्माण नामकर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीव पाँच महाकल्याणकोंको प्राप्त करके तीर्थका प्रवर्तन करता है वह तीर्थङ्कर नामकर्म है। गोत्र कर्मकी दो प्रकृतियाँ हैं—उच्चगोत्र और नीचगोत्र। जिनका दीक्षायोग्य साधु आचार है, साधु आचारवालोंके साथ जिन्होंने सम्बन्ध स्थापित किया है तथा जो आर्य कहलाते हैं उन पुरुषोंकी सन्तानको उच्चगोत्र कहा जाता है। उनमें उत्पत्तिका कारणभूत कर्म भी उच्च गोत्र है उससे विपरीत कर्म नीचगोत्र है। अन्तरायकर्मकी पाँच प्रकृतियाँ हैं—दानान्तराय, लाभान्तराय, भोगान्तराय, उपभोगान्तराय और लाभान्तराय। रत्नत्रयसे युक्त जीवोंके लिए अपने वित्तका त्याग करनेको दान कहते हैं। इच्छित अर्थकी प्राप्ति होना लाभ है। जो एक बार भोगा जाये वह भोग है जो पुनः पुनः भोगा जाये वह उपभोग है। वीर्यका अर्थ शक्ति है। इनकी प्राप्तिमें विघ्न करनेवाला अन्तराय कर्म है। इस प्रकार आठों कर्मोंकी

एताः सामान्येन शुभाशुभभेदभिन्ना जीवानां सुखदुःखफलदा भवन्तीत्याह—

असुहसुहाणं भेया सव्वा वि य ताउ होंति पयडीओ।
कालग पज्जयठिदि सुहदुक्खं फलंति जीवाणं ॥८५॥

उत्तर प्रकृतियाँ जाननी चाहिए। इनके भी उत्तरोत्तर अनेक भेद होते हैं। इसीसे आगममें कर्म प्रकृतियोंके असंख्यातलोक भेद बतलाये हैं।

आगे कहते हैं कि ये कर्म प्रकृतियाँ शुभ और अशुभ के भेदसे भिन्न होकर जीवोंको सुख और दुःखरूप फल देती है—

वे सभी कर्म प्रकृतियाँ अशुभ और शुभके भेदसे दो प्रकारकी होती हैं तथा एक पर्यायमें स्थिति करके जीवोंको सुख और दुःखरूप फल देती हैं ॥८५॥

विशेषार्थ—आठ कर्मोंमेंसे चार कर्म तो घाती कहे जाते हैं और चार अघाती। जो कर्म आत्माके गुणको घातते हैं वे घातीकर्म कहे जाते हैं। ऐसे कर्म ४ हैं—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय। ज्ञानावरण कर्म आत्माके ज्ञानगुणको घातता है इसीके कारण संसारी जीवोंमें ज्ञानगुणकी मन्दता पायी जाती है। दर्शनावरण कर्म जीवके दर्शन गुणको घातता है। मोहनीय कर्म जीवके सम्यक्त्व और चारित्र गुणको घातता है तथा अन्तरायकर्म वीर्य गुणको घातता है। इस तरह ये चार कर्म घाती हैं। इसीसे इन्हें तो अशुभ ही माना जाता है क्योंकि जो कर्म आत्मगुणका घाती होता है उसे शुभ कैसे माना जा सकता है। शेष चार अघाती कर्मोंकी उत्तर प्रकृतियाँ शुभ और अशुभ मानी गयी हैं। जिन प्रकृतियोंका फल सांसारिक सुख होता है वे शुभ मानी गयी हैं और जिन प्रकृतियोंका फल दुःख होता है वे अशुभ मानी गयी हैं। आयुकर्मकी चार उत्तर प्रकृतियोंमें केवल नरकायुको अशुभ माना है और शेष तीन आयुओंको शुभ माना है। क्योंकि भोगभूमिके तिर्यञ्च भी सुखी ही होते हैं इसलिए तिर्यञ्चायुको भी शुभ माना है। नामकर्मके भेदोंमें नरकगति नरक गत्यानुपूर्वी और तिर्यञ्चगति तिर्यञ्चगत्यानुपूर्वी अशुभ हैं, मनुष्यगति मनुष्यगत्यानुपूर्वी तथा देवगति देवगत्यानुपूर्वी शुभ हैं। पाँच जातियोंमेंसे पञ्चेन्द्रिय जातिनामकर्म शुभ है शेष चार अशुभ हैं। पाँचों शरीरनामकर्म, पाँचों बन्धन नामकर्म, पाँचों संघात नामकर्म और तीनों अंगोपांग नामकर्म शुभ हैं। वर्ण गन्ध रस और स्पर्श नामकर्मकी गणना शुभमें भी की जाती है और अशुभमें भी की जाती है क्योंकि विभिन्न जीवोंको विभिन्न रूपादि प्रिय और अप्रिय होते हैं। ६ संस्थानों और ६ संहननमें से केवल एक समचतुरस्र संस्थान और वज्रर्षभ नाराच संहनन शुभ माना गया है शेष सब अशुभ माने गये हैं। उपघात अशुभ माना गया है, अगुरुलघु, परघात, उच्छ्वास, आतप और उद्योत नामकर्मोंको शुभ माना गया है। प्रशस्त विहायोगति शुभ है अप्रशस्त विहायोगति अशुभ है। त्रस, बादर, पर्याप्त, प्रत्येक शरीर, स्थिर, शुभ, सुभग, सुस्वर, आदेय, यशःकीर्ति नामकर्म शुभ हैं। इनके विपरीत स्थावर, सूक्ष्म, अपर्याप्त, साधारण, अस्थिर, अशुभ, दुर्भग, दुःस्वर, अनादेय और अयशःकीर्ति नामकर्म अशुभ हैं। निर्माण और तीर्थङ्कर नामकर्म शुभ हैं। उच्चगोत्र शुभ है, नीच गोत्र अशुभ है। सातावेदनीय शुभ है, असातावेदनीय अशुभ है। इस तरह कर्मोंमें शुभ और अशुभ भेद सांसारिक सुख दुःख रूप फलकी अपेक्षासे किया गया है। किन्तु कर्म शुभ हो या अशुभ, है तो बन्धन रूप ही। शृंखला सोनेकी हो या लोहे की, शृंखला तो शृंखला ही है। जैसे लोहेकी साँकल बाँधती है वैसे ही सोनेकी साँकल भी बाँधती है। परतन्त्रताकी कारण दोनों ही हैं। सांसारिक दृष्टिमें लोहेसे सोना बहुमूल्य माना जाता है, चमकदार रंगवाला भी होता है। किन्तु बन्धनकी दृष्टिसे दोनों समान हैं। इसीसे आचार्य कुन्दकुन्दने कहा है कि जो संसारमें रोकता है वह कर्म शुभ कैसे कहा जा सकता है। अतः कर्मोंमें शुभ-अशुभ भेद सांसारिक सुख-दुःखकी दृष्टिसे ही किया गया है। कर्म तो कर्म ही है। उसके रहते हुए संसारसे छुटकारा नहीं हो सकता।

पर्यायस्थितिकारणमाह—

सुरणरणारयतिरिआ पयडीओ णामकम्मणिव्वत्ता।
जहण्णोक्कस्सामज्झिमआउवसेणं तिहा[1] हु ठिदी ॥८६॥

चतुर्गतिजीवानां जघन्यमध्यमोत्कृष्टायुःप्रमाणं कथयति। तत्र तावन्मनुष्याणाम्—

अंतमुहुत्तं अवरा वरा हु मणुवाण होइ पल्लतियं।
मज्झिम अवरा वड्ढी जाव वरं[2] समयपरिहीणं ॥८७॥

तिरश्चाम्—

जह मणुए तह तिरिए गब्भजपंचिदिए वि तण्णेयं।
इयराणं वहुभेया आरिसमग्गेण णायव्वा ॥८८॥

आगे पर्यायस्थितिका कारण कहते हैं—

देवगति, मनुष्यगति, नरकगति और तिर्यञ्चगति ये नामकर्मकी प्रकृतियाँ हैं। जघन्य उत्कृष्ट, और मध्यमके भेदसे आयुकी तीन स्थितियाँ हैं ॥८६॥

विशेषार्थ—एक तो गति नामकर्म है और दूसरा आयुकर्म। गतिनामकर्म तो जीवके सदा बँधता है किन्तु आयुकर्मका वन्ध त्रिभागमें ही होता है। आयुकर्मके अनुसार ही जीवको उस गतिमें मरकर जाना होता है। उत्कृष्ट, जघन्य या मध्यम जैसी आयुकर्मकी स्थिति बँधती है जीव उसीके अनुसार उस गतिमें जाकर अपनी स्थिति पर्यन्त उस पर्यायमें रहता है। आयु समाप्त होनेपर बाँधी गयी दूसरी आयुके अनुसार पुनर्जन्म लेता है। इस तरह अमुक पर्यायमें स्थितिका कारण आयुकर्म है। आयुकर्मके अनुसार अपनी पर्यायमें स्थित रहकर जीव पूर्व संचित शुभ-अशुभ कर्मोंका फल भोगता है और नवीन वन्ध करता है। कर्मके करने और भोगनेकी यह परम्परा उसकी तब तक चालू रहती है जब तक वह शुभ और अशुभ दोनों प्रकारके कर्मवन्धनको नहीं काट देता।

आगे चारों गतिके जीवोंकी जघन्य, मध्यम और उत्कृष्ट आयुका प्रमाण वतलाते हुए सर्वप्रथम मनुष्योंकी आयुका प्रमाण कहते हैं—

मनुष्योंकी जघन्य आयुका प्रमाण एक अन्तर्मुहूर्त है और उत्कृष्ट आयुका प्रमाण तीन पल्य है। मध्यम आयुका प्रमाण एक समय अधिक अन्तर्मुहूर्तसे लेकर उत्कृष्ट आयु तीन पल्यमें एक समय कम तक जानना ॥८७॥

विशेषार्थ—मनुष्य कर्मभूमिज और भोगभूमिजके भेदसे दो प्रकारके होते हैं। कर्मभूमिज मनुष्योंकी जघन्य आयु अन्तर्मुहूर्त मात्र होती है और भोगभूमिज मनुष्योंकी उत्कृष्ट आयु तीन पल्य होती है। इसीसे मनुष्य सामान्यकी जघन्य आयु अन्तर्मुहूर्त और उत्कृष्ट आयु तीन पल्य वतलायी है। जघन्य आयुमें एक समयकी वृद्धिसे लेकर उत्कृष्ट आयुमें एक समयकी हीनता पर्यन्त सब आयु मध्यम आयु जानना चाहिए।

आगे तिर्यञ्चोंकी आयुका प्रमाण कहते हैं—

जैसे मनुष्योंमें जघन्य उत्कृष्ट और मध्यम आयुका प्रमाण वतलाया है वैसे ही गर्भज पञ्चेन्द्रिय तिर्यञ्चोंमें भी जानना। शेष तिर्यञ्चोंके वहुत भेद आगमके द्वारा जानना चाहिए ॥८८॥

---

१. णंति आउ ठिदी अ० क०। २. चरं अ०। 'नृस्थिती परापरे त्रिपल्योपमान्तर्मुहूर्ते ॥ तत्त्वार्थसू० ३-३८।

देवानां नारकाणां च—

सहस दस सुरणिरये वासा अवरा वरा हु तेतीसं।
सायरठिदीण संखा सेसं मणुआणमिव मुणह ॥८९॥

विशेषार्थ—तिर्यंच तीन प्रकारके होते हैं—एकेन्द्रिय, विकलेन्द्रिय और पंचेन्द्रिय। एकेन्द्रिय भी पाँच प्रकारके हैं—पृथ्वीकायिक, जलकायिक, तेजस्कायिक, वायुकायिक और वनस्पतिकायिक। पृथ्वीकायिक भी दो प्रकारके हैं—शुद्ध पृथिवीकायिक और खर पृथिवीकायिक। शुद्ध पृथिवीकायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति बारह हजार वर्ष है। खर पृथिवीकायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति बाईस हजार वर्ष है। वनस्पतिकायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति दस हजार वर्ष है। जलकायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति सात हजार वर्ष है। वायुकायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति तीन हजार वर्ष है। तेजस्कायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति तीन रात-दिन है। विकलेन्द्रियोंमें दो इन्द्रियोंकी उत्कृष्ट स्थिति बारह वर्ष, तेइन्द्रियोंकी ४९ रात दिन, चौइन्द्रियोंकी छह माह है। पंचेन्द्रियतिर्यंचोंके पाँच प्रकार हैं—जलचर, परिसर्प, उरग, पक्षी और चौपाये। जलचरोंमें मत्स्य वगैरहकी उत्कृष्ट स्थिति एक पूर्व कोटी है। परिसर्प गोधा नेवले आदिकी उत्कृष्ट स्थिति नौ पूर्वांग है। उरगोंकी उत्कृष्ट स्थिति बयालीस हजार वर्ष है, पक्षियोंकी उत्कृष्ट स्थिति बहत्तर हजार वर्ष है। चौपायोंकी उत्कृष्ट स्थिति तीन पल्य है। और इन सभी की जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त है ॥

देवों और नारकोंकी आयुका प्रमाण कहते हैं—

देवों और नारकियोंकी जघन्य आयुका प्रमाण दस हजार वर्ष है और उत्कृष्ट आयुका प्रमाण तेतीस सागर है। शेष-मध्यम आयुका प्रमाण मनुष्योंकी तरह जानना ॥८९॥

विशेषार्थ—प्रथम नरकमें जघन्य आयु दस हजार वर्ष प्रमाण होती है और उत्कृष्ट आयु एक सागरकी है। दूसरे नरकमें तीन सागर, तीसरेमें सात सागर, चौथे नरकमें दस सागर, पाँचवेंमें सतरह सागर, छठेमें बाईस सागर और सातवें नरकमें तेतीस सागर उत्कृष्ट आयुका प्रमाण है। पहले-पहले नरककी उत्कृष्ट आयु आगे-आगेके नरकमें जघन्य आयु होती है। अर्थात् पहले नरककी उत्कृष्ट आयु एक सागर दूसरे नरकमें जघन्य होती है। दूसरे नरककी उत्कृष्ट आयु तीन सागर तीसरेमें जघन्य होती है। इसी प्रकार आगे भी समझ लेना चाहिए। देवोंके चार प्रकार हैं—भवनवासी, व्यन्तर, ज्योतिष्क और वैमानिक। भवनवासी और व्यन्तर देवोंकी जघन्य आयु दस हजार वर्ष होती है। भवनवासी देवोंके दस प्रकार हैं। उनमेंसे असुरकुमारोंकी उत्कृष्ट आयु एक सागर, नागकुमारोंकी तीन पल्य, सुपर्णकुमारोंकी अढ़ाई पल्य, द्वीपकुमारोंकी दो पल्य और शेष छह कुमारोंकी डेढ़ पल्य उत्कृष्ट आयु होती है। व्यन्तरोंकी और ज्योतिष्कोंकी उत्कृष्ट आयु एक पल्यसे अधिक होती है। ज्योतिष्कोंकी जघन्य आयु एक पल्यका आठवाँ भाग होती है। वैमानिक देवोंमें प्रथम और द्वितीय स्वर्गोंमें उत्कृष्ट आयु दो सागरसे अधिक होती है। तीसरे और चतुर्थ स्वर्गमें सात सागरसे अधिक, पाँचवें और छठें स्वर्गमें दस सागरसे अधिक, सातवें और आठवें स्वर्गमें चौदह सागरसे अधिक, नौवें और दसवें स्वर्गमें सोलह सागरसे अधिक, ग्यारहवें और बारहवें स्वर्गमें अठारह सागरसे अधिक, तेरहवें और चौदहवें स्वर्गमें बीस सागर तथा पन्द्रहवें और सोलहवें स्वर्गमें बाईस सागरकी उत्कृष्ट आयु होती है। सोलह स्वर्गोंसे ऊपर नौ ग्रैवेयकोंमें एक-एक सागर बढ़ते-बढ़ते २३ सागरसे ३१ सागर तक आयु होती है। नौ अनुदिशोंमें बत्तीस सागरकी और पाँच अनुत्तरोंमें तेतीस सागरकी उत्कृष्ट आयु होती है। प्रथम और द्वितीय स्वर्गमें एक पल्यसे अधिक जघन्य स्थिति होती है। आगे पहले-पहले युगलकी उत्कृष्ट स्थिति कुछ अधिकताको लिये हुए आगेके युगलकी जघन्य आयु होती है। इसी तरह आगे भी जानना।

१. दहसहसा अ० क० ख० मु०। दहसहसा ज०।

तेषु पर्यायेषु जीवाः पञ्चावस्थासु चतुर्विधदुःखेन दुःखिता भवन्तीत्याह—

पंचावत्थजुओ सो चउविहदुक्खेण दुक्खिओ य तहा[1] ।
तावदु कालं जीओ जाव ण भावेइ परमसब्भावं ॥९०॥

ताः पञ्चावस्था आह—

पंचावत्था देहे कम्मादो होइ सयलजीवाणं ।
उप्पत्ती बालत्तं जोवण बुढ्ढंत होइ तह मरणं ॥९१॥
सहजं खुधाइजादं णइमित्तं सीदवादमादीहिं ।
रोगादिआ य देहज अणिट्ठजोए तु माणसियं ॥९२॥

विभावस्वभावफलमाह—

विब्भावादो बंधो मोक्खो सब्भावभावणालीणो ।
तं खु [2]णएणं णच्चा पच्छा आराहओ जोई[3] ॥९३॥

उन पर्यायोंमें जीव पाँच अवस्थाओंसे चारों प्रकारके दुःखसे दुःखित होते हैं ऐसा कहते हैं—

जब तक जीव अपने परमस्वभावकी भावना नहीं करता तब तक पांच अवस्थाओंसे युक्त होता हुआ चार प्रकारके दुःखोंसे दुखी रहता है ॥९०॥

उन पाँच अवस्थाओंको कहते हैं—

उत्पत्ति, बालपना, युवावस्था, बुढ़ापा और मरण ये पाँच अवस्थाएँ सब जीवोंके शरीरमें कर्मके उदयसे होती हैं ॥९१॥

विशेषार्थ—संसारी जीव अनादिकालसे इस संसारमें भटक रहा है। इसका मूल कारण है उसका अज्ञान। अज्ञानवश आजतक उसने यही जाननेका प्रयत्न नहीं किया कि मैं कौन हूँ, मेरा स्वरूप क्या है? कर्मके योगसे जब यह जीव नया जन्म धारण करता है तो मानता है यह मेरा जन्म हुआ। फिर बाल्यावस्थामें अपनेको बालक, युवावस्थामें युवा, वृद्धावस्थामें वृद्ध मानता है। और मृत्यु होनेपर अपना मरण मानता है। किन्तु ये पाँचों अवस्थाएँ तो शरीराश्रित हैं, नये शरीर धारण करनेको जन्म कहा जाता है, शरीरकी ही अवस्थाएँ बालपना, यौवन और वृद्धपना है। शरीरके छूट जानेका नाम मरण है। जीव तो न जन्मता है और न मरता है, वह न बालक है न जवान है और न बूढ़ा है। ये सब शरीराश्रित हैं। शरीरको ही आपा माननेसे ऐसा समझता है मैं जन्मा मैं मरा। किन्तु जो मैं है वह तो शरीर और उसकी अवस्थाओंसे भिन्न एक शाश्वत स्वतन्त्र तत्त्व है उसकी न तो उत्पत्ति होती है और न विनाश होता है। उसका स्वरूप तो जानना देखना मात्र है। उसके न हाथ हैं, न पैर हैं, न सिर है और न धड़ हैं, हाथ-पैर आदि तो शरीरके अवयव हैं। उनके कट जानेपर भी जीव नहीं कटता, वह तो अखण्ड है। ऐसे अपने जीव द्रव्यके स्वाभाविक भाव जीवत्वकी श्रद्धा करनेसे, उसे जाननेसे और उसीमें लीन होनेसे संसारके दुःखोंसे इस जीवका छुटकारा हो सकता है। अन्यथा नहीं हो सकता ॥

आगे चार प्रकारके दुःखोंका स्वरूप कहते हैं—

भूख प्यास आदिसे होनेवाला दुःख सहज है। शीत वायु आदिसे होनेवाला दुःख नैमित्तिक है। रोग आदिसे होनेवाला दुःख देहज है और अनिष्ट संयोगसे होनेवाला दुःख मानसिक है ॥९२॥

आगे विभावस्वभावका फल कहते हैं—

विभावसे बन्ध होता है और स्वभावमें लीन होने से मोक्ष होता है। नयके द्वारा इसे जानने के पश्चात् योगी आराधक होता है ॥९३॥

१. तहया आ०, तहयं अ० क० ख० ज०। २. णराणं मु०। ३. होई मु०। हवए अ० क०। हवई ख० ज०।

विशेषार्थ—विभाव स्वभावसे विपरीत होता है। स्वभाव परनिरपेक्ष होता है और विभाव परसापेक्ष होता है। इसीसे विभावसे बन्ध और स्वभावसे मोक्ष कहा है। कर्मके उदयसे होनेवाला प्रत्येक भाव विभाव है। गतिनाम कर्मके उदयसे होनेवाला नारक आदि रूप भाव विभाव है, कषायके उदयसे होनेवाला क्रोध मान आदि रूप भाव विभाव है। वेदकर्मके उदयसे होनेवाला स्त्री-पुरुष या नपुंसकरूप भाव विभाव है। मिथ्यात्वके उदयसे होनेवाला मिथ्यात्वभाव विभाव है, ज्ञानावरण कर्मके उदयसे होनेवाला अज्ञानभाव विभाव है। चारित्रमोहनीय कर्मके उदयसे होनेवाला असंयमभाव विभाव है। कर्मोके उदयसे होनेवाला असिद्धत्व भाव विभाव है। इसी तरह कषायके उदयसे अनुरंजित योगप्रवृत्ति रूप लेश्या भी विभाव है। इसीसे मिथ्यादर्शन, असंयम, प्रमाद, कषाय और योगको बन्धका कारण कहा है। ज्यों ज्यों जीव विभावपरिणतिको छोड़ता हुआ स्वभावके उन्मुख होता जाता है त्यों-त्यों बन्धसे छुटकारा होता जाता है। जैसे पहले गुणस्थानमें बन्धके पाँचों कारण रहते हैं अतः उन-उन कारणोंसे बँधनेवाले कर्मोका बन्ध मिथ्यादृष्टि जीवके होता है। उन कर्मप्रकृतियों में १६ प्रकृतियाँ मिथ्यात्वकी प्रधानतामें ही बँधती हैं। अतः मिथ्यात्वका निरोध हो जानेपर उनका बन्ध आगेके गुणस्थानोंमें नहीं होता। २५ प्रकृतियाँ अनन्तानुबन्धी कषायकी प्रधानतामें ही बँधती हैं अतः सासादन गुणस्थानसे आगे उनका बन्ध नहीं होता। दस प्रकृतियाँ अप्रत्याख्यानावरण कषायके उदयकी प्रधानतामें ही बँधती हैं अतः चौथे गुणस्थानसे आगे उनका बन्ध नहीं होता। चार प्रकृतियाँ प्रत्याख्यानावरण कषायकी उदयकी प्रधानतामें बँधती हैं अतः पाँचवें गुणस्थानसे आगे उनका बन्ध नहीं होता। छह प्रकृतियोंके बन्धमें कारण प्रमाद है अतः प्रमत्तसंयतनामक छठे गुणस्थानसे आगे उनका बन्ध नहीं होता। ३६ प्रकृतियाँ संज्वलन कषायके तीव्र उदयमें बँधती हैं अतः आठवें गुणस्थानसे आगे उनका बन्ध नहीं होता। संज्वलन कषायके मध्यम उदयकी प्रधानतामें पाँच प्रकृतियाँ बँधती हैं अतः नौवें गुणस्थानसे आगे उनका बन्ध नहीं होता है। संज्वलन कषायके मन्द उदयकी प्रधानतामें १६ कर्मप्रकृतियाँ बँधती हैं अतः दसवें गुणस्थानसे आगे उनका बन्ध नहीं होता। केवल योगसे एक सातावेदनीय कर्म ही बँधता है अतः अयोगकेवलीके उसका भी बन्ध नहीं होता। अयोगकेवली अवस्थाके पश्चात् ही जीव मुक्त हो जाता है। इसी से मिथ्यात्वके प्रतिपक्षी सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञानको और असंयम आदिके प्रतिपक्षी सम्यक्चारित्रको मोक्षका कारण कहा है। क्योंकि सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र स्वभाव रूप हैं। अतः स्वभावसे मोक्ष और विभावसे बन्ध होता है। द्रव्यानुयोगी शास्त्रोंमें जीवके भावके दो भेद किये हैं—शुद्ध और अशुद्ध। अशुद्धके भी दो भेद किये हैं—शुभ और अशुभ। शुभ परिणामोंसे पुण्यकर्मका बन्ध होता है और अशुभ परिणामोंसे पाप कर्मका बन्ध होता है। अतः शुभ और अशुभ भाव विभाव हैं और एकमात्र शुद्ध भाव ही स्वभाव है। शुद्धभाव किसी भी बन्धका कारण नहीं है। जैनधर्ममें वस्तुका निरूपण करनेवाले दो नय माने गये हैं। एक निश्चयनय और दूसरा व्यवहारनय। निश्चयनय शुद्ध द्रव्यका निरूपण करता है। और व्यवहारनय अशुद्ध द्रव्यका निरूपण करता है। जैसे, रागपरिणाम ही आत्माका कर्म है, वही पुण्य पाप रूप है। राग परिणामका ही आत्मा कर्ता है उसीका ग्रहण करनेवाला और उसीका त्याग करनेवाला है। यह अशुद्ध निश्चयनयका निरूपण है। और पुद्गल परिणाम आत्माका कर्म है, वही पुण्यपाप रूप है। उसीका आत्मा कर्ता है उसीको ग्रहण करता है और छोड़ता है यह व्यवहारनयका निरूपण है। ये दोनों ही नय हैं क्योंकि द्रव्यकी प्रतीति शुद्ध और अशुद्ध दोनों प्रकारसे होती है। किन्तु मोक्षमार्ग में साधकतम होने से निश्चयनयको ग्रहण किया गया है। क्योंकि साध्य शुद्ध होनेसे तथा द्रव्यकी शुद्धताका प्रकाशक होनेसे निश्चयनय ही साधकतम है, अशुद्धताका प्रकाशक व्यवहारनय साधकतम नहीं है। अतः शुद्धभाव ही मोक्षका कारण है, शुभभाव भी विभावरूप होनेसे बन्धका कारण है। यह सब जाननेके पश्चात् ही साधु मोक्षमार्गका आराधक होता है। स्वभाव और विभावका ज्ञान हुए विना स्वभावका ग्रहण और विभावका त्याग संभव नहीं है। और स्वभावके ग्रहण तथा विभावके त्याग विना मोक्षकी आराधना संभव नहीं है। अतः मोक्षमार्गके आराधकको उनका ज्ञान होना आवश्यक है।

एवमनेकान्तं समर्थ्य तत्फलं च दर्शयति—

एवं सियपरिणामी वज्झदि मुच्चेदि दुविहहेदूहिं।
ण विरुज्झदि बंधाई जह[१] एयंते विरुज्झेई ॥९४॥

इति द्रव्यसामान्यलक्षणम्।

आगे अनेकान्तका समर्थन करके उसका फल दिखाते हैं—

इस प्रकार स्याद्वाददृष्टिसे सम्पन्न व्यक्ति अन्तरंग वहिरंग कारणोंसे बँधता और छूटता है। जैसे एकान्तवादमें बन्ध और मोक्षकी व्यवस्थामें विरोध आता है वैसे अनेकान्तवादमें विरोध नहीं आता ॥९४॥

विशेषार्थ—आत्माको सर्वथा नित्य या सर्वथा अनित्य आदि माननेका नाम एकान्तवाद है। आत्माको सर्वथा नित्य माननेसे उसमें किसी तरह का परिवर्तन सम्भव नहीं है क्योंकि परिवर्तन माननेसे सर्वथा नित्यताका घात होता है। ऐसी स्थितिमें जब आत्मामें किसी प्रकारका विकार सम्भव नहीं है तो बन्ध और मोक्षकी व्यवस्था कैसे बन सकती है? आत्माको सर्वथा नित्य माननेपर उसमें शुभ और अशुभ क्रिया नहीं हो सकती। शुभ और अशुभ परिणामोंके अभावमें पुण्य और पापकी उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि कारणके अभावमें कार्य नहीं होता। पुण्य और पापकी उत्पत्तिके कारण शुभ और अशुभ परिणाम होते हैं। उनके अभावमें पुण्य-पापका बन्ध सम्भव नहीं है। और उनके अभावमें नया जन्म धारण करके सुख-दुःखादि फलका उपभोग करना भी सम्भव नहीं है। इस तरहसे एकान्तवादमें पुण्य-पाप, जन्म-मरण, बन्ध-मोक्ष आदि नहीं बनते। इसी तरह आत्माको सर्वथा क्षणिक मानने पर भी ये सब नहीं बनते। क्योंकि क्षणिक चित्तमें प्रत्यभिज्ञान, स्मृति, इच्छा, द्वेष आदि सम्भव न होनेसे वह कोई कार्य नहीं कर सकता। और प्रत्यभिज्ञान आदिका अभाव इसलिए है कि क्षणिकवादमें कोई एक प्रत्यभिज्ञाता नहीं है। पहले किसी वस्तुको देखकर कुछ कालके बाद उसे पुनः देखनेपर देखनेवाला पूर्वस्मरणकी सहायतासे यह निर्णय करता है कि यह वही है जिसे मैंने पहले देखा था। यह सब क्षणिकवादमें कैसे सम्भव हो सकता है, वहाँ तो क्षण-क्षणमें वस्तुका सर्वथा विनाश माना गया है अतः देखनेवाला और जिसे देखा था, वे दोनों ही जब नष्ट हो चुके तो यह वही है ऐसा स्मरणमूलक प्रत्यक्ष कैसे हो सकता है? अतः जब चित्तक्षण कुछ कार्य करनेमें असमर्थ हैं तो पुण्य-पापरूप फल कैसे सम्भव हो सकता है। और उसके अभावमें जन्म-मरण तथा बन्ध-मोक्ष कैसे हो सकते हैं। अतः सर्वथा नित्यवाद और सर्वथा क्षणिकवादमें बन्ध और मोक्षकी व्यवस्था नहीं बनती इसलिए अनेकान्तवादको ही अंगीकार करना उचित है। प्रत्येक वस्तु द्रव्यरूपसे नित्य है और पर्यायरूपसे अनित्य है। अतः पर्यायोंके उत्पाद, विनाशशील होनेपर भी द्रव्यका विनाश नहीं होता। अतः जो आत्मा कर्म करता है वही उसका फल भोगता है। जो बँधता है वही छूटता है बन्धन और मुक्तिरूप पर्यायका आश्रयभूत आत्मा द्रव्यरूपसे नित्य है।

इस प्रकार द्रव्य सामान्यका कथन समाप्त हुआ।

---

१. 'पुण्यपापक्रिया न स्यात् प्रेत्यभावः फलं कुतः। बन्धमोक्षौ च तेषां न येषां त्वं नासि नायकः ॥४०॥ क्षणिकैकान्तपक्षेऽपि प्रेत्यभावाद्यसंभवः। प्रत्यभिज्ञाद्यभावान्न कार्यारम्भः कुतः फलम् ॥४१॥ आप्तमी०। 'बन्धश्च मोक्षश्च तयोश्च हेतू बद्धश्च मुक्तश्च फलं च मुक्तेः। स्याद्वादिनो नाथ तवैव युक्तं नैकान्तदृष्टेस्त्वमतोऽसि शास्ता ॥ —स्वयंभूस्तोत्र।

इदानीं विशेषगुणानां स्वामित्वसमर्थनार्थमाह । तत्र गाथाभ्यामधिकारभावनिका––

> जे [1]सामण्णेणुत्ता गुणपज्जयदव्वाणं[2] लक्खणं संखा ।
> णयविसयदंसणत्थे ते चेव विसेसदो भणिमो ॥९५॥
> गयणं पोग्गल जीवा धम्माधम्मं खु कालदव्वं च ।
> भणियव्वा अणुकमसो जहट्ठिया गयणगब्भेसु ॥९६॥

गगनद्रव्यस्य तावद्विशेषलक्षणं भेदं चाह—

> [3]चेयणरहियममुत्तं अवगाहणलक्खणं च सव्वगयं ।
> लोयालोयविभेयं तं णहदव्वं जिणुद्दिट्ठं ॥९७॥

अब विशेष गुणोंके स्वामित्वका समर्थन करते हुए, प्रथम दो गाथाओंके द्वारा अधिकारका अवतरण करते हैं––

नयोंके विषयको दिखानेके लिए गुण, पर्याय और द्रव्यका लक्षण तथा संख्याका पहले सामान्य कथन किया । अब उन्हींका विशेषरूपसे कथन करते हैं ॥९५॥

आकाश, पुद्गल, जीव, धर्म, अधर्म और कालद्रव्य आकाशके गर्भमें जिस प्रकारसे स्थित हैं, क्रमशः उनका कथन करते हैं । अर्थात् आकाशमें स्थित सब द्रव्योंके स्वरूपादिका कथन करते हैं ॥९६॥

सबसे प्रथम आकाशद्रव्यका विशेष लक्षण और भेद कहते हैं—

जिनेन्द्रदेवने आकाशद्रव्यको अचेतन, अमूर्तिक, व्यापक और अवगाह लक्षणवाला कहा है । वह लोक और अलोकके भेदसे दो रूप है ॥९७॥

विशेषार्थ—आकाशद्रव्य एक है, अचेतन है, अमूर्तिक है, निष्क्रिय है और सर्वत्र व्यापक है । ऐसा कोई स्थान नहीं है जहाँ आकाशद्रव्य नहीं है । उसमें न तो चेतनागुण है और न रूप, रस, गन्ध और स्पर्शगुण हैं । इसलिए वह अचेतन और अमूर्तिक है । उसका कार्य है सब द्रव्योंको अवगाह देना । सभी द्रव्य आकाशके अन्दर ही पाये जाते हैं । सब द्रव्योंमें क्रियावान् दो ही द्रव्य हैं जीव और पुद्गल । अतः जीव और पुद्गल जब एक स्थानसे चलकर दूसरे स्थानमें पहुँचते हैं तो उन्हें अवगाहकी आवश्यकता होती है यह काम आकाश करता है उससे उन्हें अवगाहकी प्राप्ति होती है । अतः मुख्य रूपसे अवगाह क्रिया जीव पुद्गल में ही होती है । शेष सब द्रव्य तो अपने-अपने स्थानपर ही सदा स्थित रहते हैं, एक स्थानसे दूसरे स्थानपर नहीं जाते अतः उनमें अवगाहरूप क्रिया मुख्यतासे नहीं है । फिर भी चूँकि वे आकाशके अन्दर ही स्थित हैं अतः उपचारसे उनमें भी अवगाहरूप क्रिया मानी गयी है । शंका—यदि धर्मादिद्रव्योंका आधार लोकाकाश है तो आकाशका आधार क्या है ? समाधान—आकाशका आधार अन्य नहीं है, वह अपने ही आधार है । शंका—यदि आकाश अपने आधार है तो धर्मादि द्रव्योंको भी अपने ही आधार होना चाहिए । यदि धर्मादि द्रव्योंका आधार कोई अन्य द्रव्य है तो आकाशका भी दूसरा आधार होना चाहिए । समाधान—आकाशसे बड़ा कोई अन्य द्रव्य नहीं है जिसके आधार में आकाश रह सके । आकाश तो सब ओर अनन्त है—उसका कहीं अन्त ही नहीं है । तथा निश्चयनयसे सभी द्रव्य अपने आधार हैं । कोई द्रव्य किसी दूसरे द्रव्यके आधार नहीं

---

१. सामण्णेणुत्ता जे अ० क० ख० मु० । २. दव्वलक्खणं अ० क० । ३. 'सव्वेसिं जीवाणं सेसाणं तह य पुग्गलाणं च । जं देदि विवरमखिलं तं लोगे हवदि आगासम् ॥९०॥'—पञ्चास्ति० । 'अवगासदाणजोग्गं जीवादीणं वियाण आयासं । जेण्हं लोगागासं अल्लोगागासमिदि दुविहं ॥१९॥ धम्माधम्माकालो पुग्गलजीवाय संति जावदिये । आयासे सो लोगो तत्तो परदो अलोगुत्ति ॥२०॥'—द्रव्यसंग्रह ।

लोकालोकयोर्लक्षणमाह—

जीवेहि पुग्गलेहि य धम्माधम्मेहि जं च कालेहिं।
उद्धद्धं तं लोगं सेसमलोगं हवे णंतम् ॥९८॥

अनुषङ्गिणः स्वरूपं निरूप्य पुद्गलसंबन्धमाह—

[1]लोगमणाइअणिहणं अकिट्टिमं तिविहभेयसंठाणं।
खंधादो तं भणियं पोग्गलदव्वाण सव्वदरसीहिं ॥९९॥

है। किन्तु व्यवहारनयसे धर्मादि द्रव्योंका आधार आकाशको कहा जाता है क्योंकि धर्मादिद्रव्य लोकाकाशसे बाहर नहीं पाये जाते हैं।

आगे लोक और अलोकका लक्षण कहते हैं—

आकाशका जो भाग जीवोंसे, पुद्गलोंसे, धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य और कालद्रव्यसे व्याप्त है वह लोक है और शेष अनन्त आकाश अलोक है ॥९८॥

विशेषार्थ—आशय यह है कि आकाश तो सर्वत्र है वह सर्व व्यापक एक अखण्डद्रव्य है। उसके जितने भागमें धर्म आदि छहों द्रव्य पाये जाते हैं उतने भागको लोकाकाश कहते हैं और उसके बाहर सब ओर जो अनन्त आकाश है उसे अलोकाकाश कहते हैं। इस तरह आकाशके दो विभाग हो गये हैं। इस विभागके कारण हैं धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य। धर्मद्रव्य जीव और पुद्गल द्रव्योंकी गतिमें सहायक है और अधर्मद्रव्य उनकी स्थितिमें सहायक है। ये दोनों द्रव्य लोकाकाशमें ही व्याप्त हैं। अतः जीव और पुद्गलों की गति लोकाकाशमें ही सम्भव है उसके बाहर वे नहीं जाते। यदि ये दोनों द्रव्य न होते तो या तो जीव और पुद्गलोंमें गति और स्थिति ही न होती और यदि होती तो ये द्रव्य समस्त आकाश में विचरण करते और इस तरह लोक-अलोकका विभाग नहीं बनता। किन्तु जब लोक है तो अलोक होना ही चाहिए। क्योंकि 'न' से युक्त अखण्ड पद सार्थक होता है जैसे अब्राह्मण कहनेसे ब्राह्मणसे इतर क्षत्रिय आदिका बोध होता है।

अनुषंगप्राप्त लोक स्वरूप बतलाकर पुद्गलके साथ उसका सम्बन्ध कहते हैं—

लोक अनादिनिधन है, अकृत्रिम है, पुद्गलद्रव्योंके स्कन्धसे तीन भेद रूप आकारवाला है ऐसा सर्वज्ञ सर्वदर्शी जिनेन्द्रने कहा है ॥९९॥

विशेषार्थ—लोक किसीके द्वारा नहीं रचा गया है, वह अकृत्रिम है और इसीलिए अनादि-अनन्त है—न उसकी आदि है और न उसका अन्त है। उसके तीन भेद हैं अधोलोक, मध्यलोक और ऊर्ध्वलोक। लोकके मध्यमें चित्रा पृथिवीके ऊपर सुमेरुपर्वत स्थित है। एक हजार योजन पृथिवीके भीतर और ९९ हजार योजन पृथिवीके ऊपर इस तरह एक लाख योजन ऊँचा है। उसके नीचेके भागको अधोलोक कहते हैं, उसके तलसे लेकर चूलिका तकके भागको मध्यलोक कहते हैं और ऊपरके भागको ऊर्ध्वलोक कहते हैं। अधोलोक-का आकार वेत्रासन या खड़े हुए अर्धमृदंगके समान है। मध्यलोकका आकार गोल झांझके समान है और ऊर्ध्व लोक का आकार खड़े हुए मृदंग के समान है। एक मनुष्य के दोनों पैर फैला कर और अपने दोनों हाथ कटिप्रदेशपर रखकर खड़ा होनेसे जैसा आकार होता है वैसा ही लोकका आकार है। लोकके इन तीन भेदरूप आकारका सम्बन्ध पुद्गलद्रव्योंके स्कन्धोंसे है। सुमेरु पर्वत, उसके नीचेकी सात पृथिवियाँ, ऊपर स्वर्गोंके विमान, सिद्ध शिला, ये सब एक लोकव्यापी महास्कन्धके ही परिणाम हैं। इस लोकको चारों ओरसे वेष्टित किये हुए तीन वातवलय भी पुद्गल स्कन्धरूप ही हैं। अतः लोककी आकार-रचनामें पुद्गल-द्रव्यका विशेष उपयोग हुआ है। किन्तु यह सब स्वाभाविक है किसीके द्वारा किया गया नहीं है।

१. 'लोगो अकिट्टिमो खलु अणाइणिहणो सहावणिव्वत्तो। जीवाजीवेहि फुडो सव्वागासावयवो णिच्चो ॥४॥ धम्मावम्मागासा गदिरागदि जीवपोग्गलाणं च। जावत्तावल्लोगो आयासमदो परमणंतं ॥५॥ उब्भियदलेक्क मुरवद्धयसंचयसण्णिहो हवे लोगो। अद्धुदओ मुरवसमो चोद्दसरज्जुदओ सव्वो ॥६॥—त्रिलोकसार।

तस्यैव अर्थसमर्थनार्थमाह (श्लोकद्वयं)—

स्वभावतो यथा लोके चन्द्रार्काद्यन्तरिक्षकाः ।
तथा लोकस्य संस्थानमाकाशान्ते जिनोदितम् ॥१॥
ऊर्ध्वाधो गमनं नास्ति तिर्यग्रूपे पुनस्तथा ।
अगुरुलघ्वन्तर्भावाद्गमनागमनं नहि ॥२॥

तस्यैव स्वरूपं प्रयोजनं च वदति—

मुत्तो एयपदेसी कारणरूवोणु[1] कज्जरूवो वा ।
तं खलु पोग्गलदव्वं खंधा ववहारदो भणिया ॥१००॥
[2]वण्ण रस गंध एक्कं फासा दो संति समयम्मि ।
तं इह मुत्तं भणियं अवरवरं कारणं जं च ॥१०१॥
[3]दव्वाणं च पएसे जो हु विहत्तो हु कालसंखाणं ।
णियगुणपरिणामादो कत्ता सो चेव खंधाणं ॥१०२॥

आगे इस कथनके समर्थनमें ग्रन्थकार दो श्लोक उद्धृत करते हैं—

जैसे लोकमें चन्द्र, सूर्य, तारे आदि स्वभावसे ही बने हैं वैसे ही आकाशके मध्यमें लोकका आकार, स्वभावसे ही बना है, ऐसा जिनदेवने कहा है। न वह ऊपर जाता है, न नीचे जाता है और न तिर्यग् रूपसे। अगुरुलघु गुणके कारण उसका गमनागमन नहीं होता ॥

आगे उस पुद्गल द्रव्यका स्वरूप और प्रयोजन कहते हैं—

परमाणु मूर्तिक है, एकप्रदेशी है, कारणरूप भी है और कार्यरूप भी है। निश्चयसे वही पुद्गलद्रव्य है और व्यवहार नयसे स्कन्धोंको भी पुद्गलद्रव्य कहा है ॥१००॥

विशेषार्थ—पुद्गलद्रव्यके दो भेद बतलाये हैं—अणु और स्कन्ध। अणु या परमाणु नित्य और अविभागी होता है। इसीसे वह केवल एकप्रदेशी होता है। उसके दो, तीन आदि प्रदेश नहीं होते, न उसमें आदि, मध्य और अन्त व्यवहार होता है। वह स्वयं ही आदि, स्वयं ही मध्य और स्वयं ही अन्तरूप है। उसमें एक रस, एक गन्ध, एक रूप और दो स्पर्श—शीत या उष्ण, स्निग्ध या रूक्ष होते हैं, इन्द्रियके द्वारा उसका ज्ञान नहीं हो सकता। उसका यह रूप स्वाभाविक है, दूसरोंके मेलसे नहीं बना है। इसीसे वास्तवमें तो वही शुद्ध पुद्गलद्रव्य कहलाता है। और दो, तीन आदि संख्यात, असंख्यात या अनन्त परमाणुओंके मेलसे उत्पन्न हुई पर्यायको स्कन्ध कहते हैं। स्कन्धरूप पर्याय अशुद्ध है, स्वाभाविक नहीं है, वैभाविक है अतः उसे व्यवहारसे पुद्गलद्रव्य कहा जाता है। चूँकि परमाणुओंके बन्धसे स्कन्ध पर्याय बनती है अतः परमाणु कारण है। परमाणुओंका संयोग हुए विना स्कन्ध पर्याय सम्भव नहीं है। और स्कन्ध टूटकर पुनः परमाणुरूप हो जाते हैं इसलिए परमाणु कार्य भी है। किन्तु घटादिकी तरह परमाणु किसीके मेलसे नहीं बनता। अतः जिस प्रकार घट कार्यरूप है उस प्रकार परमाणु कार्यरूप नहीं है। किन्तु स्कन्धोंके टूटनेसे परमाणु पुनः अपने स्वाभाविक रूपमें आता है इसलिए उसे कार्य कहा है।

जिसमें एक वर्ण, एक रस, एक गन्ध और दो स्पर्श गुण होते हैं उसे आगममें मूर्तिक कहा है। वह मूर्तिक द्रव्य आगे-पीछे या दूर निकट व्यवहारमें कारण है ॥१०१॥ वह द्रव्योंके प्रदेशोंका और कालकी संख्याका विभाग करता है। वही अपने गुणोंके परिणमनसे स्कन्धोंका कर्ता है ॥१०२॥

---

१. रूवो वि आ०। 'वादरसुहुमगदाणं खंधाणं पुग्गलोत्ति ववहारो।'....'सव्वेसिं खंधाणं जो अंतो तं वियाण परमाणू। सो सस्सदो असद्दो एक्को अविभागी मुत्तिभवो ॥७७॥'—पञ्चास्ति०। २. 'एयरसवण्णगंधं दो फासं सद्दकारणमसद्दं। खंधंतरिदं दव्वं परमाणुं तं वियाणाहि ॥८१॥ पञ्चास्ति०। ३. 'णिच्चो णाणवकासो ण सावकासो पदेसदो भेत्ता। खंधाणं पि य कत्ता पविहत्ता कालसंखाणं ॥८०॥'—पञ्चास्ति०।

तत्समर्थ्यं जीवसंबन्धं प्राह—

[१]खंधा बादरसुहुमा णिप्पण्णं तेहिं लोयसंठाणं।
कम्मं णोकम्मं विय जं बंधो हवई जीवाणं ॥१०३॥

विशेषार्थ—सब द्रव्योंमें एक पुद्गल द्रव्य ही मूर्तिक है। जिसमें रूप, रस, गन्ध और स्पर्श गुण पाये जाते हैं उसे मूर्तिक कहते हैं। परमाणु एक प्रदेशी होता है अतः उसमें एक रस, एक रूप, एक गन्ध और दो स्पर्श रहते हैं। किन्तु परमाणुओंके समूहसे बने स्कन्धोंमें अनेक रूप, अनेक रस, अनेक गन्ध और अनेक स्पर्श पाये जाते हैं। पुद्गल परमाणुके द्वारा ही द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी माप की जाती है। अमुक स्कन्ध कितने परमाणुओंसे बना है इसका माप परमाणुओं द्वारा ही किया जाता है। क्योंकि सबसे छोटा द्रव्य परमाणु होता है। वह परमाणु आकाशके जितने क्षेत्रको रोकता है उसे प्रदेश कहते हैं। प्रदेश सबसे छोटा क्षेत्र है। इस तरह क्षेत्रका माप भी परमाणु द्वारा ही होता है। सबसे छोटा काल समय है। आकाशके एक प्रदेशमें स्थित पुद्गल परमाणु मन्दगतिसे अपने निकटवर्ती दूसरे प्रदेशमें जितनी देरमें पहुँचता है उतने कालको समय कहते हैं। अतः समयका माप भी परमाणु द्वारा ही होता है। इसी तरह भावका माप भी परमाणु द्वारा होता है। अतः एक प्रदेशके द्वारा स्कन्धके टूटनेमें निमित्त होनेसे परमाणु स्कन्धोंका भेदन करने वाला है, एक प्रदेश द्वारा स्कन्धके संघातमें निमित्त होनेसे स्कन्धोंका कर्ता है, एक आकाश प्रदेशको लाँघनेवाले अपने गति परिणामके द्वारा समय नामक कालका विभाग करता है, एक प्रदेशके द्वारा स्कन्धोंमें वर्तमान परमाणुओंकी संख्या बतलाता है। एक प्रदेशके द्वारा आकाशके क्षेत्रको मापकर प्रदेशका माप करता है। परमाणुमें होनेवाले परिणमनोंके कारण ही परमाणु अन्य परमाणुओंसे मिलकर स्कन्धकी उत्पत्ति करता है। इस तरह सब प्रकारके मापोंका मूल परमाणु है।

आगे पुद्गलका जीवके साथ सम्बन्ध बतलाते हैं—

स्कन्ध बादर भी होते हैं और सूक्ष्म भी होते हैं। लोकका आकार उन्हींसे बना है। कर्म और नोकर्म भी पौद्गलिक स्कन्ध हैं जो जीवोंके साथ बन्धको प्राप्त होते हैं ॥१०३॥

विशेषार्थ—पुद्गल परमाणुओंके संघातसे जो स्कन्ध बनते हैं वे बादर भी होते हैं और सूक्ष्म भी होते हैं। उनके छह भेद हैं—बादरबादर, बादर, बादरसूक्ष्म, सूक्ष्मबादर, सूक्ष्म और सूक्ष्मसूक्ष्म। लकड़ी, पाषाण आदि जो छेदन होनेपर स्वयं नहीं जुड़ सकते वे बादरबादर हैं। दूध, घी, तेल, जल आदि जो छेदन होनेपर स्वयं जुड़ जाते हैं वे बादर हैं। स्थूल प्रतीति होनेपर भी जिनका छेदन-भेदन तथा ग्रहण अशक्य है उन छाया, धूप, अन्धकार, चाँदनी आदिको बादर सूक्ष्म कहते हैं। जो सूक्ष्म होनेपर भी स्थूल प्रतीत होते हैं उन चक्षुको छोड़कर शेष चार इन्द्रियोंके विषयों स्पर्श, रस, गन्ध और शब्दको सूक्ष्मबादर कहते हैं। सूक्ष्म होनेके कारण जिनका इन्द्रियोंसे ग्रहण नहीं होता उन कर्मवर्गणाओंको सूक्ष्म कहते हैं। कर्मवर्गणासे नीचेके द्वि-अणुक पर्यन्त अत्यन्त सूक्ष्म स्कन्धोंको सूक्ष्मसूक्ष्म कहते हैं। ये सब स्कन्ध परमाणुओंके संघातसे बनते हैं। परमाणुमें स्निग्ध या रूक्ष गुण होता है। यह स्निग्धत्व और रूक्षत्व गुण ही स्कन्धकी उत्पत्तिमें कारण होते हैं। इन गुणोंके कारण एक परमाणु अन्य परमाणुओंके साथ मिलकर स्कन्धरूप परिणमित होता है। जिन परमाणुओंमें एक गुण स्निग्धत्व या रूक्षत्व होता है उनका बन्ध नहीं होता, क्योंकि ऐसे परमाणु न तो दूसरे परमाणुको अपने रूप परिणमा सकते हैं और न स्वयं ही अन्य रूप परिणमित हो सकते हैं। हाँ, यदि दो गुणको आदि लेकर एक परमाणुसे दूसरे परमाणुमें दो गुण अधिक होते हैं तो उन दोनोंका बन्ध सम्भव है। और बन्धके बिना केवल संयोग मात्रसे स्कन्धकी निष्पत्ति नहीं हो सकती। जब दोनों परमाणु परिणम्य-परिणामकत्व भावसे अपनी-अपनी अवस्थाका परित्याग करके तीसरी अवस्थाको

१. बादरसुहुमगदाणं खंधाणं पुग्गलो त्ति ववहारो। ते होंति छप्पयारा तेलोक्कं जेहिं णिप्पण्णं ॥७६॥ –पञ्चास्ति०।

जीवस्य भेदमुद्दिश्य सूत्राणि सूचयति—

जीवा हु तेवि दुविहा मुक्का संसारिणो य बोहव्वा।
मुक्का एयपयारा विविहा संसारिणो णेया ॥१०४॥

प्राप्त होते हैं तभी स्कन्ध बनता है। जैसे दो गुणवाले परमाणुका चार गुणवाले परमाणुके साथ बन्ध सम्भव है। तीन गुणवालेका पाँच गुणवालेके साथ बन्ध सम्भव है। इस तरह एकसे दूसरेमें दो गुण अधिक होनेपर ही स्निग्धता और रूक्षता गुणके कारण दोनोंका बन्ध होता है और इस तरह संख्यात, असंख्यात और अनन्त परमाणुओंका स्कन्ध बनता है। अब प्रश्न होता है कि जीवमें तो स्निग्ध रूक्ष गुण नहीं है तब उसके साथ कर्मोंका बन्ध कैसे होता है? इसका समाधान इस प्रकार है—

यह लोक सूक्ष्म और बादर पुद्गल स्कन्धोंसे सर्वत्र भरा हुआ है। उनमें-से जो स्कन्ध अतिसूक्ष्म या अतिस्थूल होते हैं वे तो कर्मरूप परिणत होनेके अयोग्य होते हैं। किन्तु जो अतिसूक्ष्म अथवा अतिस्थूल नहीं होते वे कर्मरूप परिणत होनेके योग्य होते हैं। जीव उपयोगमय है वह विविध विषयोंको प्राप्त करके मोह, राग या द्वेष करता है। यद्यपि मोह, राग और द्वेष परनिमित्तक हैं फिर भी आत्मा उनसे उपरक्त है। अतः जीवकी राग द्वेष रूप परिणतिवश कर्म पुद्गल स्वयं ही जीवके साथ बद्ध हो जाते हैं। यद्यपि आत्माका कर्मपुद्गलोंके साथ वास्तवमें कोई सम्बन्ध नहीं है, वे आत्मासे सर्वथा भिन्न हैं तथापि आत्मा राग द्वेष आदि भाव करता है और उन भावोंमें कर्मपुद्गल निमित्त होते हैं। यह रागादिविकार ही स्निग्धता और रूक्षताका स्थानापन्न है। उसीको भावबन्ध कहते हैं। उसीसे पौद्गलिक कर्म बँधता है। इस प्रकार द्रव्यबन्धका निमित्त भावबन्ध है। आशय यह है कि स्निग्धता और रूक्षतारूप स्पर्श विशेषोंके द्वारा जो कर्म परमाणुओंका एकत्व परिणाम होता है वह तो केवल पुद्गलबन्ध है और जो जीवका अपने औपाधिक मोहरागद्वेषरूप पर्यायोंके साथ एकत्व परिणाम होता है वह केवल जीवबन्ध है। तथा जीव और कर्मपुद्गलोंके परस्पर परिणामके निमित्त मात्रसे जो उनका एक क्षेत्रावगाह सम्बन्ध होता है वह पुद्गल जीवात्मक उभयबन्ध है। सारांश यह है कि आत्माके प्रदेशोंमें कायवर्गणा, वचनवर्गणा और मनोवर्गणाके अवलम्बनसे जैसा परिस्पन्द होता है तदनुसार ही कर्मपुद्गल स्वयं ही परिस्पन्दवाले होते हुए आत्मामें प्रवेश करते हैं और यदि उसके मोह राग द्वेषरूप भाव होते हैं तो बँध जाते हैं। इस तरह द्रव्यबन्धका हेतु भावबन्ध है। अतः राग परिणत जीव ही नवीन कर्मसे बँधता है और वैराग्य परिणत जीव मुक्त होता है।

अब जीवके भेद कहते हैं—

जीव भी दो प्रकारके हैं—मुक्त जीव और संसारी जीव। मुक्त जीव एक ही प्रकारके होते हैं और संसारी जीव अनेक प्रकारके जानना चाहिए ॥१०४॥

विशेषार्थ—शुद्धतामें कोई भेद नहीं होता। अतः पूर्ण शुद्ध मुक्त जीवोंमें परस्परमें कोई भेद नहीं है। तीर्थंकर होकर जो मुक्त होते हैं और जो सामान्य केवली होकर मुक्त होते हैं, मुक्तावस्थामें उनमें भी कोई अन्तर नहीं रहता। तीर्थंकर और अतीर्थंकरका अन्तर तो जब तक संसार है तभी तक है क्योंकि तीर्थंकर नामकर्मका उदय वहीं होता है। मुक्त होनेपर तो सभी कर्मोंके साथ उसका भी नाश हो जाता है। अतः मुक्तात्माके भेद-प्रभेद नहीं हैं सभी नित्य निरंजन निर्विकार स्वरूप हैं। यदि उनमें कोई भेद है तो क्षेत्रकृत भेद है—कोई किसी क्षेत्रसे मुक्त हुआ है और कोई किसी क्षेत्रसे मुक्त हुआ है, कालकृत भेद है—कोई किसी कालमें मुक्त हुआ है कोई किसी कालमें मुक्त हुआ है। शरीरकी अवगाहनाकृत भेद है—कोई किसी अवगाहनासे मुक्त हुआ है कोई किसी अवगाहनासे मुक्त हुआ है क्योंकि मुक्त जीव जिस शरीरसे मुक्त होता है उसका आकार उस शरीरसे किंचित्न्यून ही रहता है, घटता-बढ़ता नहीं है। इस तरह मुक्त जीवोंमें आत्मगुणकृत कोई भेद नहीं है। जैसे सभी अग्नियाँ उष्ण होती हैं अतः उष्णगुणकृत कोई भेद उनमें नहीं होता। किन्तु कोई आग तृणकी होती है, कोई आग लकड़ीसे होती है, कोई आग पत्तोंसे होती है अतः उसे

[1]पहु जीवत्तं चेयण उवयोग अमुत्त मुत्तदेहसमं ।
कत्ता हु होइ भुत्ता तहेव कम्मेण संजुत्तो ॥१०५॥

प्रभोर्युक्तिसमर्थनार्थं प्रभुत्वमाह गाथाद्वयेनेति—

णट्ठट्ठकम्मसुद्धा असरीराणंतसोक्खणाणड्ढा ।
परमपहुत्तं पत्ता जे ते सिद्धा हु खलु मुक्का ॥१०६॥
घाईकम्म[2]खयादो केवलणाणेण विदिदपरमट्ठो ।
उवदिट्ठसयलतच्चो लद्धसहावो पहू होई ॥१०७॥

तृणाग्नि, काष्ठाग्नि या पत्राग्नि कहते हैं इनमें अन्तर तृण, काष्ठ या पत्रका है अग्नि तो अग्नि ही है। इस दृष्टान्तसे ऐसा आशय नहीं ले लेना कि तीनों प्रकारकी अग्नियोंकी उष्णतामें जैसे अन्तर होता है वैसे सिद्धोंके ज्ञानादि गुणोंमें भी अन्तर है। सबके ज्ञानादिगुण समान हैं। इस तरह सिद्धोंके भेद नहीं हैं किन्तु संसारी जीवोंके तो अनेक भेद हैं—त्रस, स्थावर आदि, देव मनुष्य तिर्यंच नारकी आदि, एकेन्द्रिय दो इन्द्रिय आदि। इन भेदोंको ग्रन्थकार आगे स्वयं कहेंगे।

आगे जीवका स्वरूप कहते हैं—

प्रभु है, जीव है, चेतन है, उपयोगमय है, अमूर्तिक है, मूर्तिक शरीर प्रमाण है, कर्ता है, भोक्ता है और कर्मसे संयुक्त है ॥१०५॥

विशेषार्थ—संसारी आत्माका स्वरूप इस गाथाके द्वारा बतलाया है। निश्चयसे भावकर्मोंके और व्यवहारसे द्रव्यकर्मोंके आस्रव, बन्ध, संवर और निर्जरा तथा मोक्षके करनेमें यह आत्मा स्वयं समर्थ है अतः प्रभु है। निश्चयसे भाव प्राणोंको और व्यवहारसे द्रव्य प्राणोंको धारण करता है इसलिए जीव है। निश्चयसे चित्स्वरूप और व्यवहारसे चित्‌शक्तिसे युक्त होनेके कारण चेतन है। निश्चयसे अभिन्न और व्यवहारसे भिन्न चैतन्य परिणामस्वरूप उपयोगसे युक्त होनेसे उपयोगमय है। व्यवहारसे कर्मोंके साथ एकत्व परिणामके कारण मूर्त होनेपर भी निश्चयसे अरूपी स्वभाववाला होनेके कारण अमूर्त है। निश्चयसे आत्मा लोकप्रमाण असंख्यात प्रदेशी है किन्तु विशिष्ट अवगाह परिणामकी शक्तिसे युक्त होनेसे नामकर्मसे रचे जानेवाले छोटे या बड़े शरीरमें रहता हुआ व्यवहारसे शरीर प्रमाण है। निश्चयसे पौद्गलिक कर्मके निमित्तसे होनेवाले आत्मपरिणामोंका कर्ता है और व्यवहारसे आत्मपरिणामके निमित्तसे होनेवाले पौद्गलिक कर्मोंका कर्ता है। निश्चयसे शुभ-अशुभ कर्मोंके निमित्तसे होनेवाले सुख-दुःखरूप परिणामोंका भोक्ता है और व्यवहारसे शुभ अशुभ कर्मसे प्राप्त इष्ट-अनिष्ट विषयोंका भोक्ता है। निश्चयसे निमित्तभूत पौद्गलिक कर्मोंके अनुरूप होनेवाले भावकर्मरूप आत्मपरिणामोंके साथ संयुक्त होनेसे कर्मसंयुक्त है और व्यवहारसे निमित्तभूत आत्मपरिणामोंके अनुरूप होनेवाले पौद्गलिक द्रव्यकर्मोंसे संयुक्त है।

आगे दो गाथाओंसे प्रभुत्व गुणका युक्तिपूर्वक समर्थन करते हैं—

आठों कर्मोंको नष्ट कर देनेसे जो शुद्ध हैं, शरीरसे रहित हैं, अनन्त सुख और अनन्त ज्ञानसे परिपूर्ण हैं, परम प्रभुत्वको प्राप्त वे सिद्ध मुक्तजीव हैं। घातिकर्मोंके क्षयसे प्रकट हुए केवलज्ञानके द्वारा जिनने परमार्थको जाना है, और समस्त तत्त्वोंका उपदेश दिया है, आत्मस्वभावको प्राप्त वह प्रभु होता है ॥१०६-१०७॥

विशेषार्थ—प्रभुका अर्थ होता है स्वामी। यह जीव स्वयं अपना स्वामी है। स्वयं ही अपने कार्योंके द्वारा कर्मसे बद्ध होता है और स्वयं ही अपने कार्योंके द्वारा बद्ध कर्मबन्धसे मुक्त होता है। इसका बन्धन

---

१. 'जीवोत्ति हवदि चेदा उवओगविसेसिदो पहू कत्ता। भोत्ता य देहमेत्तो ण हि मुत्तो कम्मसंजुत्तो' ॥२७॥ —पञ्चास्ति०। २. घायचउक्कक्खयादो क० ख०। घाइचउक्कखयादो ज०।

जीवाभावनिषेधार्थं तस्यैव स्वरूपं व्युत्पत्तिश्चोच्यते—

कम्मकलंकालीणा अलद्धससहावभावसब्भावा ।
[1]गुणमग्गणजीवट्ठिय जीवा संसारिणो भणिया ॥१०८॥

और मुक्ति किसी अन्यकी कृपा या रोषका परिणाम नहीं है। ऐसी प्रसुप्त शक्तिसे युक्त जीव सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, और सम्यक्चारित्रके द्वारा चार घातिकर्मोंको नष्ट करके जब अनन्त चतुष्टयसे युक्त होता हुआ अर्हन्त दशाको प्राप्त होता है तब उसमें उस प्रसुप्त शक्तिका पूर्ण विकास होता है। और जब वह शेष चार अघाती कर्मोंको भी नष्ट करके सिद्ध मुक्त हो जाता है तब तो वह स्वयं साक्षात् प्रभु ही हो जाता है। अतः इस जीवको अपनी वर्तमान संसारी अवस्थामें भी अपनेको असमर्थ और एक दम पराधीन नहीं समझना चाहिए। सब कुछ उसीके हाथमें है। वह अनन्तशक्तिका भण्डार है। अपने पुरुषार्थसे वह क्या नहीं कर सकता। भक्तसे भगवान् बन जाता है।

आगे जीवके अभावका निषेध करनेके लिए उसका स्वरूप और जीवशब्दकी व्युत्पत्ति कहते हैं—

जो कर्ममलरूपी कलंकसे युक्त हैं, जिन्होंने अपने स्वभावको प्राप्त नहीं किया और न अपने अस्तित्वको ही जाना है तथा जो गुणस्थान मार्गणास्थान और जीवसमासोंमें स्थित हैं उन जीवोंको संसारी कहा है ॥१०८॥

विशेषार्थ—हम सभी संसारी जीव हैं। हमारा जन्म और मरण निश्चित है। यह जन्म और मरणकी क्रिया जड़ पदार्थोंमें तो नहीं होती चेतन पदार्थोंमें ही होती है। मनुष्य, पशु-पक्षी आदि जन्म लेते हैं तो शरीरके साथ ही जन्म लेते हैं और जब मरते हैं तो शरीर तो पड़ा रह जाता है उसमें जो हाथ, पैर, आँख, नाक, कान आदि होते हैं वे सब भी जैसेके तैसे बने रहते हैं किन्तु उनमें कोई क्रिया नहीं देखी जाती। न वह मुर्दा शरीर रोता है न हँसता है न बोलता है न हाथ पैर हिलाता है न कुछ जानता-देखता है। किन्तु जब वह मुर्दा नहीं था तब उसमें ये सब क्रियाएँ होती थीं। वे क्रियाएँ जो करता था उसे ही जीव कहते हैं। वही जीव आयु पूरी होनेपर शरीर छोड़कर नया शरीर धारण करता है। जन्म लेना और मरना, मरना और जन्म लेना इसीका नाम संसार है। किन्तु जीव सब कुछ जानते हुए भी अपनेको नहीं जानता। सदासे जीवके अस्तित्वमें विवाद रहा है। शरीरके साथ ही उसकी उत्पत्ति और शरीरके साथ ही उसका विनाश माननेवाले ही दुनियामें अधिक हैं। किन्तु शरीरके साथ उत्पन्न होनेपर भी जिसे हम जीव कहते हैं वह शरीरके साथ नष्ट नहीं होता, शरीर तो ज्योंका त्यों पड़ा रहता है और वह निकल जाता है। उसके निकल जानेसे ही शरीर मुर्दा हो जाता है। इसीसे जीवको शरीरसे भिन्न माना गया है और शरीरके पड़े रहने से भी जो-जो बातें उस जाने वालेके साथ चली जाती हैं उनको जीवकी ही विशेषताएँ माना जाता है। उन विशेषताओंमें मुख्य विशेषता है जानना-देखना। यह जानना देखना किसी भी जड़में कभी भी नहीं देखा गया। यहाँ तक कि मुर्दा शरीरमें भी नहीं। अतः जीव का मुख्य गुण ज्ञान है। और उसके साथ सुख है। ज्ञानके द्वारा ही मैं सुखी हूँ या मैं दुःखी हूँ ऐसा बोध होता है। ये सब जीवकी पहचान है। वह जीव जैसे कर्म करता है वैसा ही उसका फल भोगता है। इसीसे दुनियामें कोई गरीब, कोई अमीर, कोई रूपवान्, कोई कुरूप, कोई दुःखी कोई सुखी, कोई बुद्धिमान् कोई मूर्ख आदि देखा जाता है। अतः संसारी जीव कर्मोंसे बँधा हुआ है वह अपने स्वरूपको नहीं जानता। नाना योनियों और गतियोंमें उसके नानारूप हो रहे हैं। उन्हीं नाना रूपोंको जानने के लिए आगममें गुणस्थान, मार्गणास्थान और जीवसमास बतलाये हैं। गुणस्थान १४ हैं। ये केवल संसारी जीवोंके ही होते हैं। मोहनीय कर्म सब कर्मोंमें प्रधान है उसीको लेकर

---

१. 'मग्गणगुणठाणेहि य चउदसहि हवंति तह असुद्धणया। विण्णेया संसारी सव्वे सुद्धा हु सुद्धणया ॥१३॥' —द्रव्यसंग्रह।

प्रारम्भके १२ गुणस्थानोंकी रचना की गयी है। जिस जीवके मिथ्यात्व कर्मका उदय होता है वह पहले मिथ्यादृष्टि गुणस्थानवाला होता है। जो जीव मोहनीय कर्मकी मिथ्यात्व, सम्यङ्मिथ्यात्व, सम्यक्त्व मोहनीय और अनन्तानुवन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ इन सात प्रकृतियोंका क्षय, उपशम या क्षयोपशम करके सम्यक्त्व प्राप्त कर लेता है वह चौथे अविरत सम्यग्दृष्टि गुणस्थानवाला होता है। उपशम सम्यक्त्व अन्तर्मुहूर्त तक रहता है उसका काल पूरा होनेसे पहले जिस जीवके अनन्तानुवन्धी कषायका उदय आ जाता है वह सम्यक्त्वसे गिरकर दूसरे सासादन गुणस्थानवाला हो जाता है। जिसके सम्यक् मिथ्यात्व प्रकृतिका उदय होता है वह तीसरे मिश्र गुणस्थानवर्ती होता है। सम्यक्त्व प्राप्त कर लेनेके पश्चात् जो जीव श्रावकके व्रत धारण कर लेता है वह देशविरत नाम पंचम गुणस्थानवर्ती होता है, जो महाव्रत धारण करके मुनि हो जाता है वह प्रमत्तविरत अप्रमत्तविरत नामक छठे सातवें गुणस्थानवाला होता है। सातवें गुणस्थानसे ऊपरके गुणस्थानोंमें चढ़नेके लिए दो श्रेणियाँ हैं—उपशम श्रेणि और क्षपक श्रेणि। उपशम श्रेणिपर चढ़नेवाला मोहनीय कर्मका उपशम (दवाना) करता जाता है और क्षपकश्रेणिवाला मोहनीयकर्मका क्षय (नाश) करता जाता है। आठवाँ, नौवाँ और दसवाँ गुणस्थान दोनों श्रेणियोंमें हैं। उपशम श्रेणिवाला दसवें गुणस्थानसे ग्यारहवें उपशान्त मोह गुणस्थानमें जाता है। वहाँ उसका दवा हुआ मोह उभर आता है वह नीचे गिर जाता है। क्षपकश्रेणिवाला मोहका क्षय करते हुए दसवें गुणस्थानसे क्षीणमोह नामक वारहवें गुणस्थानमें जाता है और वहाँ शेष घातीकर्मोंको नष्ट करके केवली हो जाता है। केवलीके अन्तिम दो गुणस्थान सयोगकेवली और अयोगकेवली नामक होते हैं। चौदहवें गुणस्थानसे मोक्ष हो जाता है और मुक्त जीवके कोई गुणस्थान नहीं होता। इस तरह संसारी जीवोंके आत्मिक उत्थान और पतनको लेकर उन्हें चौदह गुणस्थानोंमें बाँटा गया है। जीवके एकेन्द्रिय दोइन्द्रिय तेइन्द्रिय चौइन्द्रिय, पंचेन्द्रिय, वादर, सूक्ष्म, पर्याप्त, अपर्याप्त आदि भेदोंको लेकर १४ जीवसमासोंमें बाँटा गया है। इन जीवसमासोंके विस्तारसे वहुत भेद होते हैं। जैसे एकेन्द्रिय जीवके पृथ्वीकायिक, जलकायिक, तैजस्कायिक, वायुकायिक, नित्यनिगोदिया, इतरनिगोदियाके भेदसे छह भेद हैं। ये वादर और सूक्ष्मके भेदसे दो-दो प्रकारके होते हैं। तथा प्रत्येक वनस्पतिकायिक जीवके सप्रतिष्ठित और अप्रतिष्ठितके भेदसे दो भेद हैं। इस तरह एकेन्द्रिय जीवके १४ भेद हैं। ये पर्याप्तक, निर्वृत्यपर्याप्तक और लब्ध्यपर्याप्तकके भेदसे तीन-तीन प्रकारके होते हैं अतः एकेन्द्रिय जीवके ४२ जीवसमास होते हैं। दोइन्द्रिय तेइन्द्रिय और चौइन्द्रिय जीव भी पर्याप्तक, निवृत्यपर्याप्तक और लब्ध्यपर्याप्तकके भेदसे तीन-तीन प्रकारके होते हैं अतः इनके नौ जीवसमास होते हैं। इस तरह एकेन्द्रिय और विकलेन्द्रियके ५१ जीवसमास होते हैं। पंचेन्द्रिय जीवके ४७ जीवसमास होते हैं। तिर्यंचपंचेन्द्रिय गर्भज भी होते हैं और सम्मूर्छन भी होते हे जो माताके गर्भसे पैदा होते हैं वे गर्भज कहलाते हैं और जो वाह्य सामग्रीसे ही पैदा होते हैं वे सम्मूर्च्छन कहलाते हैं। तथा ये जलचर—मछली वगैरह, थलचर—गाय, वैल वगैरह और नभचर—पक्षी वगैरहके भेदसे तीन प्रकारके होते हैं ये तीनों सैनी भी होते हैं, और असैनी (जिनके मन नहीं होता) भी होते हैं। इनमेंसे जो गर्भज होते हैं वे पर्याप्तक और निवृत्यपर्याप्तक ही होते हैं किन्तु सम्मूर्च्छन जीव पर्याप्तक निवृत्यपर्याप्तक और लब्ध्यपर्याप्तक होते हैं। अतः गर्भ जन्मवालोंके ६ × २ = १२ भेद होते हैं और सम्मूर्च्छन जन्मवालोंके ६ × ३ = १८ भेद होते हैं, इस तरह कर्मभूमिज तिर्यंच पंचेन्द्रियोंके तीस भेद होते हैं। भोगभूमिके तिर्यंच पंचेन्द्रिय गर्भज ही होते हैं तथा थलचर और नभचर ही होते हैं और वे पर्याप्तक और निवृत्यपर्याप्तक ही होते हैं इस तरह उनके केवल चार भेद होनेसे तिर्यंच पंचेन्द्रियके ३४ जीवसमास होते हैं।

मनुष्यके चार प्रकार हैं—आर्य, म्लेच्छ, भोगभूमिया और कुभोगभूमिया। इनमेंसे आर्य मनुष्य पर्याप्तक निवृत्यपर्याप्तक और लब्ध्यपर्याप्तक होते हैं। शेष तीन पर्याप्तक निवृत्यपर्याप्तक ही होते हैं अतः मनुष्योंके ३ + २ + २ + २ = नौ जीवसमास होते हैं। देव और नारकी पर्याप्तक निवृत्यपर्याप्तक ही होते हैं। अतः उनके ४ जीव समास होते हैं। इस तरह ४२ + ९ + ३४ + ९ + ४ = ९८ जीवसमास विस्तारसे

[1]जो जीवदि जीविस्सदि जीवियपुव्वो हु चदुहि पाणेहिं।
सो जीवो णायव्वो इंदिय बलमाउ उस्सासो ॥१०९॥
[2]जीवे भावाभावो केण पयारेण सिद्धि संभवई।
जह संभवइ पयारो सो जीवो णत्थि संदेहो ॥११०॥

है मुक्त जीवोंके कोई भी जीवसमास नहीं होता क्योंकि न वे एकेन्द्रिय दोइन्द्रिय आदि होते हैं, न पर्याप्तक आदि होते हैं और न तिर्यंच मनुष्य आदि हैं। ये सब भेद तो गति, इन्द्रिय और कायको लेकर होते हैं। मुक्त जीवोंके ये सब नहीं होते। मार्गणाएँ भी १४ होती हैं—गति, इन्द्रिय, काय, योग, वेद, कषाय, ज्ञान, संयम, दर्शन, लेश्या, भव्यत्व, सम्यक्त्व, संज्ञी और आहार। ये सब भी संसारी जीवोंमें ही पायी जाती हैं। सिद्धोंमें तो इनमेंसे ज्ञान, दर्शन, सम्यक्त्व ही होते हैं। क्योंकि ये तीनों आत्मिक गुण हैं।

जो इन्द्रिय, बल, आयु, श्वासोच्छ्‌वास इन चार प्राणोंके द्वारा जीता है, आगे जियेगा और पहले जिया था, उसे जीव जानना चाहिए ॥१०९॥

विशेषार्थ—यह जीवके जीवत्व गुणकी व्याख्या जीव शब्दकी व्युत्पत्ति द्वारा की गयी है। जो जिये वह जीव। और जिसके द्वारा जीता है उन्हें कहते हैं प्राण। प्राण दस हैं—पाँच इन्द्रियाँ, तीन बल, एक आयु और एक उच्छ्‌वास। इनमेंसे एकेन्द्रिय जीवके चार ही प्राण होते हैं—एक स्पर्शनेन्द्रिय, एक कायबल, एक आयु और एक उच्छ्‌वास। दोइन्द्रिय जीवके रसनेन्द्रिय और वचनबल होनेसे छह प्राण होते हैं। तेइन्द्रिय जीवके घ्राणेन्द्रिय अधिक होनेसे सात प्राण होते हैं। चौइन्द्रिय जीवके चक्षुइन्द्रिय अधिक होनेसे आठ प्राण होते हैं। असंज्ञि पंचेन्द्रिय जीवके श्रोत्र इन्द्रिय अधिक होनेसे नौ प्राण होते हैं और संज्ञी पंचेन्द्रिय जीवके मनोबल अधिक होनेसे दस प्राण होते हैं। अतः इन प्राणोंके द्वारा जो वर्तमानमें जीता है, भूतकालमें जिया था और भविष्यकालमें जियेगा वह जीव है। इस तरह तीनों कालोंमें जीवन अनुभव करनेवालेको जीव कहते हैं। इस व्युत्पत्तिके अनुसार सिद्धोंमें भी जीवत्व सिद्ध होता है क्योंकि संसार अवस्थामें वे भी जीते थे। शायद कोई कहे कि तब तो सिद्धोंमें जीवपना औपचारिक हुआ किन्तु मुख्यरूपसे वास्तविक जीवपना तो सिद्धोंमें ही माना जाता है। तो इसका समाधान यह है कि भावप्राण, ज्ञान और दर्शनका अनुभवन करनेसे सिद्धोंमें वर्तमानमें भी जीवपना है अतः कोई दोष नहीं है॥

जीवमें भाव और अभावकी सिद्धि किस प्रकारसे संभव है? यदि ऐसा प्रकार संभव है तो वह जीव है इसमें कोई सन्देह नहीं है ॥११०॥

विशेषार्थ—भाव अर्थात् सत्स्वरूप द्रव्यका द्रव्यरूपसे विनाश नहीं होता और अभाव अर्थात् जो असत् है उसका द्रव्यरूपसे उत्पाद नहीं होता। इस तरह सत्के विनाश और असत्के उत्पाद बिना ही सत् द्रव्य अपने-अपने गुणपर्यायोंमें उत्पाद व्यय करते हैं। जैसे घीकी उत्पत्ति होनेपर सत् गोरसका विनाश नहीं होता और गोरससे भिन्न किसी असत् पदार्थान्तरका उत्पाद नहीं होता। किन्तु सत्का विनाश और असत्का उत्पाद किये बिना ही गोरसके ही स्पर्श, रस, गन्धवर्ण आदि परिणमनशील गुणोंमें पूर्व अवस्थाका विनाश और उत्तर अवस्थाका उत्पाद होनेसे नवनीत पर्याय नष्ट हो जाती है और घी पर्याय उत्पन्न हो जाती है। इसी तरह समस्त द्रव्योंमें नवीन पर्यायकी उत्पत्ति होनेपर सत्का विनाश नहीं होता और असत्का उत्पाद नहीं होता। किन्तु सत्का विनाश और असत्का उत्पाद किये बिना ही द्रव्योंके परिणमनशील गुणोंमें पहलेकी पर्यायका विनाश और बादकी पर्यायका उत्पाद हुआ करता है। जैन सिद्धान्तमें जीव आदि छह द्रव्य हैं।

---

१. 'पाणेहिं चदुहिं जीवदि जीविस्सदि जो हु जीविदो पुव्वं। सो जीवो पाणा पुण बलमिंदियमाउ उस्सासो ॥३०॥'—पञ्चास्ति०। 'तिक्काले चदु पाणा इंदियबलमाउ आणपाणो य। ववहारा सो जीवो णिच्छयणयदो दु चेदणा जस्स ॥३॥'—द्रव्यसं०। २. जीवो णाणा—अ० क० ख० मु०। 'एवं भावमभावं भावाभावं अभावभावं च। गुणपज्जयेहिं सहिदो संसरमाणो कुणदि जीवो ॥२१॥'—पञ्चास्ति०।

यहाँ उनमेंसे जीव द्रव्यकी चर्चाका प्रसंग है अतः उसीका कथन करना उचित है। जीव द्रव्यके गुण और पर्याय प्रसिद्ध हैं। जीवका मुख्य गुण चेतना है। वह चेतना शुद्ध और अशुद्धके भेदसे दो प्रकारकी है। शुद्ध चेतना तो ज्ञानकी अनुभूतिरूप है और अशुद्ध चेतना कर्म और कर्मफलकी अनुभूतिरूप है। अथवा चैतन्यका अनुसरण करनेवाले परिणामको उपयोग कहते हैं। उपयोग जीवका लक्षण है उसके दो भेद हैं—ज्ञानोपयोग और दर्शनोपयोग। ज्ञानोपयोगके भेदोंमें-से एक केवलज्ञान ही शुद्ध होनेसे सम्पूर्ण है। निर्विकल्परूप दर्शनोपयोगके भेदोंमें-से एक केवलदर्शन ही शुद्ध होनेसे सकल है। शेष सब अशुद्ध होनेसे विकल है। इसी तरह अगुरुलघुगुणकी हानि-वृद्धिसे उत्पन्न होनेवाली पर्यायें जीवकी शुद्ध पर्यायें हैं और परद्रव्यके सम्बन्धसे उत्पन्न होनेवाली देव, नारकी, तिर्यंच, मनुष्य पर्यायें अशुद्ध पर्यायें हैं। जब जीवकी मनुष्य पर्याय नष्ट होकर देवपर्याय उत्पन्न होती है तो उसमें वर्तमान जीवपना न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है। अर्थात् ऐसा नहीं है कि मनुष्यत्वरूपसे विनष्ट होनेपर जीवत्वरूपसे भी नाश होता हो और देवत्वरूपसे उत्पत्ति होनेपर जीवत्वरूपसे भी उत्पन्न होता हो। इस तरह सत्का विनाश और असत्के उत्पादके बिना ही परिणमन होता है और कथंचित् उत्पाद व्ययवाला होते हुए भी द्रव्य सदा अनुत्पन्न और अविनष्ट ही रहता है। स्पष्ट रूप इस प्रकार है—जो द्रव्य पूर्वपर्यायके वियोगसे और उत्तर पर्यायके संयोगसे होनेवाली अवस्थाओंको अपनानेके कारण विनष्ट और उत्पन्न प्रतीत होता है वही द्रव्य उन दोनों अवस्थाओंमें रहनेवाले प्रतिनियत स्वभावसे—जो स्वभाव उन दोनों अवस्थाओंमें उस द्रव्यके एक रूप होनेमें कारण है—अविनष्ट और अनुत्पन्न प्रतीत होता है। उस द्रव्यकी पर्यायें तो उत्पाद, विनाश धर्मवाली कही जाती हैं क्योंकि पूर्व-पूर्व पर्यायका विनाश और उत्तर-उत्तर पर्यायका उत्पाद होता रहता है। और वे पर्याय वस्तुरूपसे, द्रव्यसे अभिन्न ही कही गयी हैं। अतः पर्यायोंके साथ एक वस्तुपनेके कारण उत्पन्न और विनष्ट होता हुआ भी जीवद्रव्य सर्वदा अनुत्पन्न और अविनष्ट ही देखना चाहिए। देव-मनुष्य आदि पर्यायें तो क्रमवर्ती हैं जिस पर्याय का स्वसमय उपस्थित होता है वह उत्पन्न होती है और जिस पर्यायका स्वसमय बीतता है वह नष्ट होती है। यदि जो जीव मरता है वही उत्पन्न होता है या जो उत्पन्न होता है वही मरता है तो ऐसा माननेपर सत्का विनाश और असत्का उत्पाद नहीं होता, ऐसा निश्चित होता है। तथा जो कहा जाता है कि देव उत्पन्न हुआ और मनुष्य मरा, सो इसमें भी कोई विरोध नहीं है क्योंकि देव पर्याय और मनुष्य पर्यायको रचनेवाला जो देवगति और मनुष्यगति नाम कर्म है उसका काल उतना ही है। अतः मनुष्यत्व आदि पर्यायों का अपना-अपना काल प्रमाण मर्यादित है। एक पर्याय अन्य पर्यायरूप नहीं हो सकती। अतः पर्यायें अपने-अपने स्थानोंमें भावरूप और पर पर्यायके स्थानोंमें अभावरूप होती हैं। किन्तु जीवद्रव्य तो सब पर्यायोंमें अनुस्यूत होनेसे भावरूप भी है, और मनुष्यत्व पर्याय रूपसे देवपर्यायमें नहीं है इसलिए अभावरूप भी है। सारांश यह है कि आगममें द्रव्यको सर्वदा अविनष्ट और अनुत्पन्न कहा है। अतः जीवद्रव्यको द्रव्यरूपसे नित्य कहा है। वह देवादि पर्यायरूपसे उत्पन्न होता है इसलिए भाव (उत्पाद) का कर्ता कहा है। मनुष्यादि पर्यायरूपसे नष्ट होता है इसलिए उसीको अभाव (व्यय) का कर्ता कहा है। सत् देवादि पर्यायका नाश करता है इसीलिए उसीको भावाभाव (सत्के विनाश) का कर्ता कहा है। और फिरसे असत् मनुष्यादि पर्यायका उत्पाद करता है इसलिए उसीको अभाव भाव (असत्के उत्पाद) का कर्ता कहा है। इसमें कोई दोष नहीं है क्योंकि द्रव्य और पर्यायमेंसे एककी गौणता और अन्यकी मुख्यतासे कथन किया जाता है। जिसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—जब पर्यायकी गौणता और द्रव्यकी मुख्यता विवक्षित होती है तब जीव न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है। और ऐसा होनेसे न सत्पर्यायका विनाश होता है और न असत्पर्यायका उत्पाद होता है। जब द्रव्यकी गौणता और पर्यायकी मुख्यता विवक्षित होती है तब वह उत्पन्न होता और नष्ट होता है और ऐसा होनेसे जिसका स्वकाल बीत गया है ऐसी सत्पर्यायका नाश करता है और जिसका स्वकाल उपस्थित हुआ है ऐसी असत् पर्यायको उत्पन्न करता है। यह सब अनेकान्तवादके प्रसादसे सुलभ है इसमें कोई विरोध नहीं है॥

हेयोपादेयार्थम् एकस्याप्यस्य चतुर्भेदं दर्शयति—

ते हुंति चदुवियप्पा ववहार-असुद्ध-सुद्ध-परिणामा।
अण्णे विय बहुभेया णायव्वा अण्णमग्गेण ॥१११॥
मणवयणकाय इंदिय आणप्पाणाउगं च जं जीवे।
तमसब्भूओ भणदि हु ववहारो लोयमज्झम्मि ॥११२॥
ते चेव भावरूवा जीवे भूदा खओवसमदो य।
ते होंति भावपाणा असुद्धणिच्छयणयेण णायव्वा ॥११३॥
सुद्धो जीवसहावो जो रहिओ दव्वभावकम्मेहिं।
सो सुद्धणिच्छयादो समासिओ सुद्धणाणीहिं ॥११४॥
जो खलु जीवसहावो णो जणिओ णो खयेण संभूदो।
कम्माणं सो जीवो भणिओ इह परमभावेण ॥११५॥

आगे ग्रन्थकार हेय और उपादेयका बोध करानेके लिए एक ही प्रकारके चार भेदोंको बतलाते हैं।

जीवमें भावाभावको बतलानेवाले प्रकारके चार भेद हैं—व्यवहार, अशुद्ध, शुद्ध और परिणाम। अन्य मार्गसे अन्य भी बहुत भेद जानने चाहिए ॥१११॥

विशेषार्थ—इससे प्रथम गाथामें ग्रन्थकारने यह प्रश्न उठाया था कि जीवमें भाव-अभाव किस प्रकारसे सिद्ध होता है? यहाँ उसीके चार प्रकार गिनाये हैं व्यवहारनय, अशुद्धनय, शुद्धनय और पारिणामिक। आगे इन्हीं चारोंकी दृष्टिसे जीवका स्वरूप कहते हैं।

जीवमें जो मनोबल, वचनबल, कायबल, इन्द्रिय, श्वासोछ्वास और आयु प्राण हैं यह लोकमें असद्भूत व्यवहारनयका कथन है ॥११२॥

विशेषार्थ—उक्त प्राण, द्रव्य और भावके भेदसे दो प्रकारके होते हैं। जैसे द्रव्येन्द्रियाँ आदि द्रव्यप्राण हैं और क्षायोपशमिक भावेन्द्रियाँ आदि भाव प्राण हैं। यद्यपि उक्त द्रव्यप्राण और भावप्राण आत्मासे भिन्न हैं किन्तु फिर भी भावप्राण क्षयोपशमजन्य होनेसे चैतन्य शक्तिरूप हैं किन्तु द्रव्यप्राण तो पौद्गलिक हैं। अतः अनुपचरित असद्भूत व्यवहार उनसे द्रव्यप्राणोंको जीवका कहा जाता है। और अशुद्ध निश्चयनयसे भाव प्राणोंको जीवका कहा जाता है। यही बात आगे कहते हैं।

जीवमें कर्मोंके क्षयोपशमसे होनेवाले वे ही भावरूप इन्द्रिय आदि भाव प्राण होते हैं और वे अशुद्ध निश्चय नयसे जीवके प्राण जानना चाहिए ॥११३॥

द्रव्य और भावकर्मोंसे रहित जीवका जो शुद्ध स्वभाव है उसे शुद्ध ज्ञानियोंने शुद्ध निश्चयनयसे जीवका स्वभाव कहा है ॥११४॥

विशेषार्थ—जीवका परनिरपेक्ष जो स्वाभाविक शुद्ध स्वरूप है वह शुद्धनिश्चयनयका विषय है। और परसापेक्ष जो स्वरूप कहा जाता है वह यदि भावरूप है तो अशुद्ध निश्चयनयका विषय है और यदि द्रव्यरूप है तो असद्भूत व्यवहारनयका विषय है। इसीसे द्रव्यप्राणोंको जीवका कहना असद्भूत व्यवहारनयका विषय है अर्थात् असद्भूत व्यवहारनयसे द्रव्यप्राणोंको जीवका कहा जाता है। भावप्राण जीवके हैं यह अशुद्ध निश्चयनयका कथन है। किन्तु शुद्ध निश्चयनयसे शुद्धजीवके स्वाभाविक सुख ज्ञान चैतन्य ही स्वाभाविक प्राण हैं। जीव सदा उन्हींसे जीवित रहता है। द्रव्यप्राण और भावप्राण तो कर्मसापेक्ष होनेसे आगन्तुक हैं जीवके अपने नहीं हैं। फिर भी संसार अवस्थामें जीवके साथ पाये जाते हैं। अतः उन्हें व्यवहारनयसे जीवके कहा जाता है।

जीवका जो स्वभाव न तो उत्पन्न होता है और न कर्मोंके क्षयसे होता है, परमभाव रूपसे उसे ही जीव कहा है ॥११५॥

अचैतन्यवादिनमाशङ्क्य चैतन्यं स्वामित्वं चाह—

आदा चेदा भणिओ सा इह फलकज्जणाणभेदा हु।
तिहुणं पि य संसारी णाणी खलु णाणदेहा हु ॥११६॥
[1]थावर फलेसु चेदा तस उहयाणं पि होंति णायव्वा।
अहव असुद्धे णाणे सिद्धा सुद्धेसु णाणेसु ॥११७॥

विशेषार्थ—जीवके पाँच भाव होते हैं—औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक, औदयिक और पारिणामिक। इनमेंसे प्रारम्भके चार भाव तो पर्यायरूप हैं और शुद्ध पारिणामिक द्रव्यरूप हैं। इन परस्पर सापेक्ष द्रव्यपर्याय युगलको आत्मपदार्थ कहते हैं। पारिणामिक भाव तीन हैं—जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व। इन तीनोंमेंसे जो शक्तिरूप शुद्ध जीवत्व पारिणामिक भाव है वह शुद्ध द्रव्यार्थिकनयके आश्रित होनेसे निरावरण है और उसको शुद्ध पारिणामिक भाव संज्ञा है। वह न तो बन्धपर्याय रूप है और न मोक्ष पर्यायरूप है। किन्तु दसप्राणरूप जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व पर्यायार्थिक नयाश्रित होनेसे अशुद्ध पारिणामिक भाव कहे जाते हैं। इनको अशुद्ध कहे जानेका कारण यह है कि शुद्धनयसे संसारी जीवोंके भी दस प्राणरूप जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्वका अभाव है और सिद्धोंमें तो इन तीनोंका सर्वदा ही अभाव होता है। इन तीनोंमेंसे भव्यत्व भावको ढँकनेवाला तो मोहादि सामान्य कर्म है। जब काललब्धि आदिके मिलनेपर भव्यत्वशक्तिकी व्यक्ति होती है तब यह जीव सहज शुद्ध पारिणामिक भाव लक्षणवाले निज परमात्मद्रव्यका सम्यक् श्रद्धान ज्ञान और आचरण करता है। उसी परिणमनको आगमकी भाषामें औपशमिक, क्षायोपशमिक या क्षायिक भावरूप कहते हैं। अध्यात्ममें उसे शुद्धात्माके अभिमुख परिणामरूप शुद्धोपयोग कहते हैं। वह पर्याय शुद्धपारिणामिक भावरूप शुद्ध आत्मद्रव्यसे कथंचित् भिन्न है क्योंकि भावनारूप है। किन्तु शुद्ध पारिणामिक भावनारूप नहीं है। यदि वह एकान्तरूपसे शुद्ध पारिणामिकसे अभिन्न हो तब इस मोक्षकी कारणभूत भावनारूप पर्यायका मोक्षमें विनाश होनेपर शुद्धपारिणामिकके भी विनाशका प्रसंग प्राप्त होता है। किन्तु शुद्ध पारिणमिक तो अविनाशी है। अतः यह स्थिर हुआ कि शुद्धपारिणामिकके विषयमें भावनारूप जो औपशमिक आदि तीन भाव हैं वे समस्त रागादिसे रहित होनेके कारण मोक्षके कारण होते हैं, शुद्धपारिणामिक नहीं। जो शक्तिरूप मोक्ष है वह तो शुद्ध पारिणामिकमें पहलेसे ही रहता है। यह व्यक्तिरूप मोक्षका विचार है। सिद्धान्तमें शुद्ध पारिणामिकको निष्क्रिय कहा है। इसका मतलब यह है कि बन्धकी कारणभूत जो रागादि परिणतिरूप क्रिया है वह तद्रूप नहीं होता। तथा मोक्षकी कारणभूत जो शुद्ध भावना परिणतिरूप क्रिया है उस रूप भी वह नहीं होता। अतः शुद्ध पारिणामिक भाव ध्यानरूप नहीं होता, ध्येयरूप होता है क्योंकि ध्यान तो विनश्वर है। अतः वही उपादेय है।

अचैतन्यवादीकी आशंकासे चैतन्य और उसके स्वामित्वको कहते हैं—

आत्माको चेतन कहा है। वह चेतना कर्मफल चेतना, कर्मचेतना, और ज्ञानचेतनाके भेदसे तीन प्रकारकी है। संसारी जीवके तीनों चेतना होती है, किन्तु ज्ञानचेतना ज्ञानशरीरी केवलज्ञानियोंके होती है ॥११६॥

स्थावर जीवोंके कर्मफल चेतना जानना और त्रस जीवोंके कर्मफल और कर्मचेतना जानना। अथवा इन जीवोंके अशुद्ध ज्ञानचेतना अर्थात् अज्ञानचेतना होती है और सिद्ध जीवोंके शुद्ध ज्ञानचेतना होती है ॥११७॥

---

१. 'कम्माणं फलमेक्को एक्को कज्जं तु णाणमध एक्को। चेदयदि जीवरासी चेदगभावेण तिविहेण ॥३९॥ —सव्वे खलु कम्मफलं थावरकाया तसा हि कज्जजुदं। पाणित्तमदिक्कंता णाणं विंदंति ते जीवा ॥४०॥ —पञ्चास्ति०।

विशेषार्थ—आत्माका स्वरूप चेतना ही है अतः आत्मा चैतन्यरूप ही परिणमन करता है। आत्माका कोई भी परिणाम ऐसा नहीं है जो चेतनारूप नहीं है। चेतनाके तीन भेद हैं—कर्मफल चेतना, कर्मचेतना और ज्ञानचेतना। अथवा चेतनाके दो भेद हैं ज्ञानचेतना और अज्ञानचेतना। अज्ञानचेतनाके दो भेद हैं—कर्मचेतना और कर्मफल चेतना। ज्ञानके सिवाय अन्य भावोंमें ऐसा अनुभव करना कि इसको मैं भोगता हूँ यह कर्मफल चेतना है और ज्ञानके सिवाय अन्य भावोंमें ऐसा अनुभवन करना कि इसको मैं करता हूँ यह कर्मचेतना है। इसे यों भी कह सकते हैं कि ज्ञानरूप परिणमनका नाम ज्ञानचेतना है, कर्मरूप परिणमनका नाम कर्मचेतना है और कर्मफलरूप परिणमनका नाम कर्मफल चेतना है। अर्थके विकल्पको ज्ञान कहते हैं। स्व और परके भेदसे अवस्थित समस्त विश्व अर्थ है और उसके आकारको जाननेका नाम विकल्प है। अर्थात् जैसे दर्पणमें अपना और परका आकार एक साथ ही प्रकाशित होता है वैसे ही एक साथ स्व और पर पदार्थोंके आकारके अवभासनको ज्ञान कहते हैं। जो आत्माके द्वारा किया जाता है उसे कर्म कहते हैं। और उस कर्मसे होनेवाले सुख-दुःखको कर्मफल कहते हैं। आत्मा परिणामस्वरूप है और चेतन आत्माका परिणाम चेतनारूप ही होता है और चेतनाके तीन रूप हैं—ज्ञान, कर्म और कर्मफल। अतः ज्ञान कर्म और कर्मफल आत्मा ही हैं। इन तीन प्रकारकी चेतनाओंमें-से स्थावरकायिक जीवोंके मुख्यरूपसे कर्मफल चेतना ही होती है; क्योंकि उनकी आत्मा अतिप्रकृष्ट मोहसे मलिन है उनका चेतकस्वभाव अतिप्रकृष्ट ज्ञानावरण कर्मके उदयसे आच्छादित है। उनकी कार्य करनेकी शक्ति अर्थात् कर्मचेतनारूप परिणति होनेकी सामर्थ्य अतिप्रकृष्ट वीर्यान्तराय कर्मके उदयसे नष्ट हो गयी है। अतः वे प्रधानरूपसे सुख-दुःखरूप कर्मफलको ही भोगते हैं। इसीसे दूसरे धर्मवाले स्थावर पर्यायको भोगयोनि कहते हैं। उनमें बुद्धिपूर्वक कार्य करनेकी क्षमता नहीं होती। त्रस जीवोंके मुख्य रूपसे कर्मचेतना और कर्मफल चेतना भी होती है; क्योंकि यद्यपि उनका चेतक-स्वभाव भी अतिप्रकृष्ट मोहसे मलिन और अतिप्रकृष्ट ज्ञानावरण कर्मके उदयसे आच्छादित होता है तथापि वीर्यान्तराय कर्मका थोड़ा-सा क्षयोपशम विशेष होनेसे उनमें कार्य करनेकी सामर्थ्य पायी जाती है। अतः वे सुखदुःखरूप कर्मफलके अनुभवनसे मिश्रित कार्यको ही प्रधानरूपसे चेतते हैं। तथा जिनकी समस्त मोहजन्य कालिमा धुल गयी है, समस्त ज्ञानावरण कर्मके नष्ट हो जानेसे जिनका चेतकस्वभाव अपने समस्त माहात्म्यके साथ विकसित हो गया है, समस्त वीर्यान्तरायके क्षय हो जानेसे जिन्होंने अनन्तानन्तवीर्यको भी प्राप्त कर लिया है वे सिद्धपरमेष्ठी कर्म कर्मफलके निर्जीर्ण हो जानेसे तथा अत्यन्त कृतकृत्य होनेसे स्वाभाविक सुखस्वरूप अपने ज्ञानको ही चेतते हैं। यद्यपि ग्रन्थकारने सिद्धोंके ही मुख्य रूपसे ज्ञानचेतना बतलायी है किन्तु शास्त्रकारोंने जीवन्मुक्त अर्हन्तकेवलीके भी मुख्यरूपसे ज्ञानचेतना बतलायी है क्योंकि उनके भी मोहनीय ज्ञानावरण और वीर्यान्तराय कर्म क्षय हो गये हैं। अतः पूर्ण ज्ञानचेतना तो इन्हीं दोनोंके होती है किन्तु आंशिक ज्ञानचेतना सम्यग्दृष्टिके भी होती है। यदि मिथ्यादृष्टिकी तरह सम्यग्दृष्टिके भी अशुद्ध कर्मचेतना और कर्मफल चेतना ही मानी जायेंगी तो सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टिमें भेद क्या रहेगा। अशुद्ध चेतना तो संसारका बीज है इस-लिए मोक्षार्थीको अज्ञानचेतनाके विनाशके लिए सकलकर्मसंन्यास भावना और सकलकर्मफल संन्यासभावनासे छुड़ाकर नित्य एक ज्ञानचेतनाकी ही उपासना करनेका उपदेश दिया गया है। सम्यग्दृष्टिके मत्यादि ज्ञाना-वरण तथा वीर्यान्तरायका क्षयोपशम होता है और दर्शन मोहनीयके उदयका अभाव होता है अतः उसे शुद्धात्माकी अनुभूति होती है वही तो ज्ञानचेतना है; क्योंकि आत्मानुभूतिका नाम ही ज्ञानानुभूति है। सम्यग्दृष्टिके उसकी मुख्यता है यद्यपि गौणरूपसे अशुद्धोपलब्धि भी मानी गयी है। किन्तु मिथ्यादृष्टिके तो अशुद्धोपलब्धि ही है जो कर्म और कर्मफल चेतनारूप है। इसीसे सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टिकी क्रिया देखनेमें समान होती है किन्तु मिथ्यादृष्टिकी जो क्रिया बन्धका कारण है सम्यग्दृष्टिकी वही क्रिया निर्जराका कारण है क्योंकि कर्म और कर्मफलमें मिथ्यादृष्टिकी आत्मबुद्धि है किन्तु सम्यग्दृष्टिकी आत्मबुद्धि नहीं है। अतः सम्य-ग्दृष्टिके भी आंशिकरूपमें ज्ञानचेतना होती है।

निरुपयोगिकटाक्षमुच्छिद्य[1] जीवस्योपयोगमाह—

उवओगमआ[2] जीवा उवओगो णाणदंसणो भणिओ।
णाणं अट्ठपयारं चउभेयं दंसणं णेयं ॥११८॥

मूर्तैकान्तनिषेधार्थं स्यादमूर्तत्वमाह—

रूवरसगंधफासा सद्दवियप्पा वि णत्थि जीवस्स।
णो संठाणं किरिया तेण अमुत्तो हवे जीवो ॥११९॥

अब जीवके उपयोगका कथन करते हैं—

सभी जीव उपयोगमय हैं। उपयोगके दो भेद कहे हैं—ज्ञानोपयोग और दर्शनोपयोग। ज्ञानोपयोगके आठ भेद हैं और दर्शनोपयोगके चार भेद जानना चाहिए ॥११८॥

विशेषार्थ—आत्माके चैतन्य-अनुविधायी या चैतन्यके साथ होनेवाले परिणामको उपयोग कहते हैं। उपयोगके भी दो भेद हैं—ज्ञानोपयोग और दर्शनोपयोग। विशेषका ग्राही ज्ञान है और सामान्यका ग्राही दर्शन है। उपयोग सर्वदा जीवसे अभिन्न ही होता है क्योंकि जीव और उपयोगकी एक ही सत्ता है, न उपयोगके बिना जीवका अस्तित्व है और न जीवके बिना उपयोगका अस्तित्व है। ज्ञानोपयोगके आठ भेद हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, केवलज्ञान, कुमतिज्ञान, कुश्रुतज्ञान और विभंगज्ञान। आत्मा वास्तवमें सर्वात्मप्रदेशव्यापी विशुद्ध ज्ञानसामान्य स्वरूप है किन्तु वह अनादिकालसे ज्ञानावरण कर्मसे आच्छादित है। ऐसी स्थितिमें मतिज्ञानावरणके क्षयोपशमसे और इन्द्रिय तथा मनकी सहायतासे मूर्त और अमूर्तद्रव्योंके एक अंशको विशेषरूपसे जाननेवाले ज्ञानको मतिज्ञान कहते हैं। श्रुतज्ञानावरणके क्षयोपशमसे और मनकी सहायतासे मूर्त और अमूर्तद्रव्योंकी कुछ पर्यायोंको विशेषरूपसे जाननेवाले ज्ञानको श्रुतज्ञान कहते हैं। अवधिज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे मूर्तद्रव्यकी कुछ पर्यायोंको विशेषरूपसे जाननेवाले ज्ञानको अवधिज्ञान कहते हैं। मनःपर्ययज्ञानावरणके क्षयोपशमसे परमनोगत मूर्तद्रव्यकी कुछ पर्यायोंको प्रत्यक्ष जाननेवाले ज्ञानको मनःपर्ययज्ञान कहते हैं। समस्त ज्ञानावरणके अत्यन्त क्षयसे केवल आत्मासे ही मूर्त-अमूर्तद्रव्योंकी समस्त पर्यायोंको विशेषरूपसे जाननेवाले ज्ञानको केवलज्ञान कहते हैं। मिथ्यात्वके उदयमें मतिज्ञान ही कुमतिज्ञान, श्रुतज्ञान ही कुश्रुतज्ञान और अवधिज्ञान ही विभंगज्ञान होता है। दर्शनोपयोगके चार भेद हैं—चक्षुदर्शन, अचक्षुदर्शन, अवधिदर्शन और केवलदर्शन। आत्मा वास्तवमें समस्त आत्मप्रदेशोंमें व्यापक, विशुद्ध दर्शनसामान्यस्वरूप है। किन्तु वह अनादिकालसे दर्शनावरणकर्मसे आच्छादित है। अतः चक्षुदर्शनावरणकर्मके क्षयोपशमसे और चक्षु इन्द्रियकी सहायतासे मूर्तद्रव्यकी कुछ पर्यायोंको जो सामान्यरूपसे जानता है वह चक्षुदर्शन है। अचक्षुदर्शनावरणकर्मके क्षयोपशमसे और चक्षुके सिवाय शेष चार इन्द्रिय और मनकी सहायतासे जो मूर्त और अमूर्तद्रव्योंकी कुछ पर्यायोंको सामान्यरूपसे जानता है वह अचक्षुदर्शन है। अवधिदर्शनावरणकर्मके क्षयोपशमसे मूर्तद्रव्यकी कुछ पर्यायोंको जो सामान्यरूपसे जानता है वह अवधिदर्शन है। और जो समस्त दर्शनावरणका अत्यन्त क्षय होनेपर केवल आत्मासे ही समस्त मूर्त-अमूर्तद्रव्योंको सामान्यरूपसे जानता है वह स्वाभाविक केवलदर्शन है।

मूर्तैकान्तका निषेध करनेके लिए जीवको कथंचित् अमूर्तिक कहते हैं—

जीवमें न रूप है, न रस है, न गन्ध है, न स्पर्श है, न शब्दके विकल्प हैं, न आकार है, न क्रिया है इस कारणसे जीव अमूर्तिक है ॥११९॥

विशेषार्थ—जिसमें रस, रूप, गन्ध, स्पर्श गुण पाये जाते हैं उसे मूर्तिक कहते हैं। जीवमें इनमें-से कोई भी गुण नहीं है, ये चारों तो पुद्गलद्रव्यके विशेष गुण हैं इसलिए पुद्गलद्रव्य मूर्तिक है। किन्तु जीव

---

१. निरुपयोगिनं कटाक्षरूपयोगमाह ज०। २. -मओ जीवो अ० क० ख० मु०।

अमूर्तत्वेऽपि तथा स्यान्मूर्तत्वमाह—

सो इह अमुत्तो भणिओ जीवसहावो जिणेहि परमत्थो ।
उवयरियसहावादो अचेयणो मुत्तिसंजुत्तो ॥१२०॥

सर्वगतत्वकणिकामात्रत्वमपास्य देहमात्रत्वं भेदं चाह—

[१]गुरुलहुदेहपमाणो अत्ता चत्ता हु सत्तसमुघायं ।
ववहारा णिच्छयदो असंखदेसो हु सो णेओ ॥१२१॥

तो रसगुणके अभावरूप स्वभाववाला है, स्पर्शगुणके अभावरूप स्वभाववाला है, गन्धगुणके अभावरूप स्वभाववाला है, वर्णगुणके अभावरूप स्वभाववाला है अतः अमूर्तिक है। इसी तरह जीव शब्द पर्यायके अभावरूप स्वभाववाला है। शब्द पुद्गलकी पर्याय होनेसे मूर्तिक है। जीवमें शब्दरूप परिणत होनेकी शक्तिका भी अभाव है। इसी तरह संस्थान—त्रिकोण, चतुष्कोण, लम्बा आदि भी पुद्गलकी पर्याय हैं। जीव उन संस्थानोंके अभावरूप स्वभाववाला है। यह जो संसार अवस्थामें जीवको शरीराकार बतलाया है सो शरीर तो पौद्गलिक है, नामकर्मके द्वारा रचा गया है अतः वह आकार तो शरीरका ही है जीवका नहीं है। इसी तरह मुक्त होनेपर भी मुक्त जीवको किंचित् न्यून पूर्वशरीराकार कहा है अतः वह आकार भी शरीरका ही है उसीका निमित्त पाकर जीवका वैसा आकार रह जाता है क्योंकि कर्मका सम्बन्ध छूट जानेपर जीवके प्रदेशोंमें संकोच विस्तार भी सम्भव नहीं है। अतः जीवका अपना कोई स्वाभाविक संस्थान नहीं है। एक देशसे देशान्तर प्राप्तिमें हेतु हलनचलनको क्रिया कहते हैं। क्रियाभावसे सहित जीव सक्रिय होते हैं। जीवोंके सक्रिय होनेका बहिरंगसाधन कर्म नोकर्मरूप पुद्गल होते हैं। सिद्धोंके कर्म नोकर्मरूप पुद्गलोंका अभाव है अतः उन्हें निष्क्रिय कहा है। इस तरह मूर्तिकपनेका कोई भी लक्षण जीवमें नहीं पाया जाता अतः जीव अमूर्तिक है। संसारी जीवको जो मूर्तिक कहा है उसका कारण है कर्म नोकर्मरूप बन्धन। उस बन्धनके कारण ही उसे मूर्तिक कहा है। स्वभावसे तो वह अमूर्तिक ही है। इसी बातको ग्रन्थकार आगे कहते हैं।

अमूर्त होते हुए भी जीव कथंचित् मूर्तिक है—

जिनेन्द्रदेवने जो जीवको अमूर्तिक कहा है वह जीवका परमार्थ स्वभाव है। उपचरित स्वभावसे तो मूर्तिक और अचेतन है ॥१२०॥

विशेषार्थ—जीवका वास्तविक स्वभाव तो अमूर्तिकपना है। उपचारसे ही उसे मूर्तिक कहा जाता है इतना ही नहीं किन्तु उसे अचेतन भी कहा जाता है क्योंकि जीवसे बद्ध कर्म जैसे मूर्तिक हैं वैसे ही अचेतन भी हैं। अतः कर्मबन्धके कारण जीवको जैसे उपचारसे मूर्तिक कहा जाता है वैसे ही उपचारसे अचेतन भी कहा जाता है। अचेतनकी संगतिका फल तो कुछ मिलना ही चाहिए।

जीव न तो व्यापक है और न वटकणिकामात्र है, किन्तु शरीर प्रमाण है, यह बतलाते हैं—

व्यवहारनयसे सात समुद्घातोंको छोड़कर जीव अपने छोटे या बड़े शरीरके बराबर है और निश्चयनयसे उसे असंख्यातप्रदेशी जानना चाहिए ॥१२१॥

विशेषार्थ—जैसे दीपकको जैसे स्थानमें रख दिया जाता है उसका प्रकाश उतने ही में फैल जाता है। यदि छोटेसे कमरेमें रखा जाता है तो उसका प्रकाश संकुचित होकर उतना ही रह जाता है और यदि उसी प्रकाशको बड़े कमरेमें रखा जाता है तो वह फैलकर उतना ही बड़ा हो जाता है। उसी तरह इस जीवको नामकर्मके द्वारा जैसा छोटा या बड़ा शरीर मिलता है यह जीव उतने ही में सकुच जाता है या फैल जाता है। किन्तु समुद्घात अवस्थामें जीव शरीरके बाहर भी फैल जाता है। मूल शरीरको न छोड़ते हुए आत्माके कुछ प्रदेशोंके शरीरसे बाहर निकलनेको समुद्घात कहते हैं। वे समुद्घात सात हैं—वेदना, कषाय,

१. 'अणुगुरुदेहपमाणो उवसंहारप्पसप्पदो चेदा । असमुहदो ववहारा णिच्छयणयदो असंखदेसो वा ॥१०॥'
—द्रव्यसंग्रह ।

देहा य हुंति दुविहा थावरतसभेददो य[1] विण्णेया।
थावर पंचपयारा बादरसुहुमा वि चदु तसा तह य॥१२२॥

विक्रिया, मारणान्तिक, तैजस, आहारक और केवलिसमुद्घात। तीव्र पीड़ा होनेपर मूल शरीरको न छोड़ते हुए आत्माके प्रदेशोंके शरीरसे बाहर निकलनेको वेदनासमुद्घात कहते हैं। तीव्र क्रोधादिक कषायके उदयसे मूल शरीरको न छोड़कर दूसरेका घात करनेके लिए आत्माके प्रदेशोंके बाहर जानेको कषायसमुद्घात कहते हैं। मूलशरीरको न छोड़कर कुछ भी विक्रिया करनेके लिए आत्माके प्रदेशोंके शरीरसे बाहर जानेको विक्रियासमुद्घात कहते हैं। मरणकाल आनेपर मूल शरीरको न त्यागकर जिस किसी स्थानकी आयु बाँधी हो उस स्थानको छूनेके लिए आत्माके प्रदेशोंके बाहर जानेको मारणान्तिक समुद्घात कहते हैं। अपने मनको अप्रिय किसी कारणको देखकर किसी महातपस्वी मुनिके क्रुद्ध होनेपर उनके बाँयें स्कन्धसे एक पुतला निकलता है वह सिन्दूरके समान लाल होता है तथा बारह योजन लम्बा और नौ योजन चौड़ा होता है। मुनिके बाँयें स्कन्धसे निकलकर जिसपर मुनिको क्रोध होता है उसकी बाँयीं ओरसे प्रदक्षिणा करते हुए जला डालता है और लौटकर मुनिके साथ स्वयं भी भस्म हो जाता है। जैसे दीपायन मुनिके क्रोधसे द्वारिका भस्म हो गयी थी। यह अशुभ तैजस समुद्घात है। तथा जगत्को व्याधि, दुर्भिक्ष आदिसे पीडित देखकर परमतपस्वी मुनिके चित्तमें करुणाभाव उत्पन्न होनेपर उनके दक्षिण स्कन्धसे जो शुभ आकारवाला पुतला निकलकर व्याधि-दुर्भिक्ष आदिसे पीड़ित प्रदेशकी दक्षिणकी ओरसे प्रदक्षिणा देते हुए व्याधि-दुर्भिक्ष आदिको दूर करके पुनः मुनिके शरीरमें प्रवेश कर जाता है वह शुभतैजस समुद्घात है। ऋद्धिसम्पन्न मुनिको स्वाध्याय करते हुए कोई शंका उत्पन्न होनेपर उनके मूल शरीरको न छोड़कर मस्तकसे शुद्धस्फटिकके समान रंगवाला एक हस्तप्रमाण पुतला निकलकर केवलज्ञानीके समीप जाता है। उनके दर्शनसे शंकाका समाधान करके पुनः अन्तर्मुहूर्तमें लौटकर मुनिके शरीरमें प्रवेश कर जाता है यह आहारकसमुद्घात है। जब केवलीकी आयु अन्तर्मुहूर्त शेष रहती है और नाम गोत्र तथा वेदनीय कर्मकी स्थिति अधिक होती है तो उन कर्मोंकी भी स्थिति आयुकर्मके समान करनेके लिए केवली समुद्घात करते हैं। प्रथम समयमें उनकी आत्माके प्रदेश दण्डाकार होते हैं, दूसरे समयमें कपाटके आकार होते हैं, तीसरे समयमें प्रतररूप तिकोने हो जाते हैं और चौथे समयमें समस्त लोकमें फैल जाते हैं। पाँचवें समयमें प्रतररूप, छठे समयमें कपाटरूप, सातवें समयमें दण्डरूप तथा आठवें समयमें शरीरमें प्रविष्ट हो जाते हैं यह केवलिसमुद्घात है। इन समुद्घातोंको छोड़कर जीव अपने शरीरके बराबर आकारवाला होता है। किन्तु निश्चयनयसे तो वह असंख्यात प्रदेशवाला है। चाहे वह छोटे शरीरमें रहे या बड़ेमें, उसके प्रदेशोंकी संख्यामें हानि-वृद्धि नहीं होती। हाँ, आकारमें हानि-वृद्धि अवश्य होती है।

आगे प्रकरणवश शरीरके भेद कहते हैं—

स्थावर और त्रसके भेदसे शरीर दो प्रकारके होते हैं। स्थावर पाँच प्रकारके होते हैं। तथा वे बादर भी होते हैं और सूक्ष्म भी होते हैं। तथा त्रस दोइन्द्रिय, तेइन्द्रिय, चौइन्द्रिय और पंचेन्द्रियके भेदसे चार प्रकारके होते हैं॥१२२॥

विशेषार्थ—संसारी जीवोंके छह काय होते हैं। पृथ्वीकाय, जलकाय, अग्निकाय, वायुकाय और वनस्पतिकायको स्थावरकाय कहते हैं इनके केवल एक ही स्पर्शन ही इन्द्रिय होती है। दो इन्द्रियवाले, तीन इन्द्रियवाले, चार इन्द्रियवाले और पाँच इन्द्रियवाले जीवोंको त्रसकाय कहते हैं। स्थावरकायवाले जीव बादर भी होते हैं और सूक्ष्म भी होते हैं। किन्तु त्रसकायिक जीव बादर ही होते हैं। जिनका शरीर स्थूल होनेके कारण बिना आधारके नहीं रहता तथा जो दूसरोंको रोकते और दूसरोंसे रोके जाते हैं वे बादर होते हैं। और जो इसके विपरीत होते हैं वे सूक्ष्म जीव कहे जाते हैं। यह सब भेद शरीरकी अपेक्षा जानना।

१. य ते णेया क० ख० ज०। 'पुढविजलतेउवाऊ वणप्फदी विविह थावरेइंदी। विगतिगचदुपंचक्खा तसजीवा होंति संखादी॥११॥'—द्रव्यसंग्रह।

बौद्धसांख्यसदाशिवं प्रति भोक्तृत्वाद्याह—

देहजुदो सो भोत्ता भोत्ता सो चेव होई इह कत्ता ।
कत्ता पुण जुदो जीओ संसारिओ भणिओ ॥१२३॥

उक्तस्य कर्मणो नयसंबन्धात्कथंचित्सादित्वमाह—

कम्मं दुविहवियप्पं भावसहावं च दव्वसब्भावं ।
भावे सो णिच्छयदो[1] कत्ता ववहारदो दव्वे ॥१२४॥

बौद्ध, सांख्य और सदाशिववादियोंके प्रति जीवके भोक्तृत्व आदिका कथन करते हैं—

जो जीव शरीरसे युक्त है वह भोक्ता है और जो भोक्ता है वही कर्ता है। तथा कर्मोसे युक्त संसारी जीवको कर्ता कहा है ॥१२३॥ कर्मके दो भेद हैं—भावकर्म और द्रव्यकर्म। निश्चयनयसे जीव भावकर्मका कर्ता है और व्यवहारसे द्रव्यकर्मका कर्ता है ॥१२४॥

विशेषार्थ—बौद्ध क्षणिकवादी है। उसके मतसे जो कुछ है वह सब क्षणिक है एक क्षणमें उत्पन्न होता है और दूसरे क्षणमें एकदम नष्ट हो जाता है अतः बौद्धमतमें जो कर्ता है वही भोक्ता नहीं है क्योंकि जो कर्ता है वह तो दूसरे क्षणमें नष्ट हो जाता है उसके स्थानमें जो उत्पन्न होता है वही भोक्ता है अतः कर्ता कोई अन्य है और भोक्ता कोई अन्य है। सांख्यमतमें प्रकृति (जड़ तत्त्व) कर्ता है और पुरुष भोक्ता है। अतः यहाँ भी कर्ता दूसरा है और भोक्ता दूसरा है। सदाशिववादी तो ईश्वरको सदा मुक्त मानते हैं। उनके यहाँ जीव कर्म करनेमें तो स्वतंत्र है किन्तु उसका फल भोगनेमें परतंत्र है। ईश्वर जैसा उसे उसके कर्मोका फल देता है वैसा उसे भोगना पड़ता है। किन्तु जैन धर्ममें जो कर्ता है वही भोक्ता है क्योंकि जीव अनादि नित्य है उसकी पर्याय बदलती है किन्तु जीव तो वही रहता है। अब प्रश्न यह होता है कि जीव किसका कर्ता भोक्ता है तो उत्तर होता है कर्मोका कर्ता भोक्ता है। कर्मके दो प्रकार हैं—द्रव्यकर्म और भावकर्म। इनमें-से जीव किसका कर्ता भोक्ता है इसका उत्तर नयदृष्टिसे दिया जाता है। यह पहले लिख आये हैं कि आत्माका परिणाम ही द्रव्यकर्मोके बन्धनेमें हेतु है और उस प्रकारके परिणामका हेतु द्रव्यकर्मका उदय है क्योंकि द्रव्यकर्मके उदयके बिना उस प्रकारके अशुद्ध परिणाम नहीं होते। किन्तु ऐसा माननेपर अन्योन्याश्रय नामक दोष नहीं आता; क्योंकि नवीन द्रव्यकर्मका कारण जो अशुद्ध परिणाम है उस अशुद्ध आत्मपरिणामका कारण वही नवीन द्रव्यकर्म नहीं है किन्तु पहलेका पुराना द्रव्यकर्म है। इस प्रकार चूँकि उस अशुद्ध आत्म-परिणामका कार्य नवीन द्रव्यकर्म है और कारण पुराना द्रव्यकर्म है इसलिए वह परिणाम उपचारसे द्रव्यकर्म ही है और आत्मा अपने परिणामका कर्ता होनेसे उपचारसे द्रव्यकर्मका भी कर्ता है। आत्माका परिणाम वास्तवमें स्वयं आत्मा ही है क्योंकि परिणामी परिणामके स्वरूपका कर्ता होनेसे परिणामसे अभिन्न होता है। और उस आत्माका वह जो परिणाम है वह जीवमयी क्रिया ही है। क्योंकि सभी द्रव्योंकी परिणामरूप क्रिया उस द्रव्यरूप ही स्वीकार की गयी है। उस जीवमयी क्रियाको करनेमें आत्मा स्वतंत्र होनेसे उसका कर्ता होता है और उस कर्ताके द्वारा प्राप्य होनेसे जीवमयी क्रिया उसका कर्म है। इसलिए परमार्थसे आत्मा अपने परिणामस्वरूप भावकर्मका ही कर्ता है पुद्गल परिणास्वरूप द्रव्यकर्मका कर्ता नहीं है। ऐसी स्थितिमें यहाँ प्रश्न होता है कि तब द्रव्यकर्मका कर्ता कौन है ? तो पुद्गलका परिणाम वास्तवमें स्वयं पुद्गल ही है क्योंकि परिणामी परिणामके स्वरूपका कर्ता होनेसे परिणामसे अभिन्न होता है। तथा उस पुद्गलका जो परिणाम है वह उसकी पुद्गलमयी क्रिया ही है। क्योंकि सब द्रव्योंकी परिणामरूप क्रिया उस द्रव्यरूप ही स्वीकार की गयी है। उस पुद्गलमयी क्रियाको करनेमें स्वतंत्र होनेसे पुद्गल उसका कर्ता है और उस कर्ताके द्वारा प्राप्त होनेसे वह पुद्गलमयी क्रिया उसका कर्म है। इसलिए परमार्थसे पुद्गल अपने परिणामस्वरूप उस द्रव्यकर्मका

---

१. 'पुग्गलकम्मादीणं कत्ता ववहारदो दु णिच्छयदो। चेदणकम्माणादा सुद्धणया सुद्धभावाणं ॥८॥ —द्रव्य-संग्रह।

वंधो अणाइणिहणो संताणादो जिणेहि जो भणिओ।
सो चेव साइणिहणो जाण तुमं समयबंधेण ॥१२५॥

ही कर्ता है, आत्माके परिणामस्वरूप भावकर्मका नहीं। आत्मा वास्तवमें अपने भावको करता है क्योंकि वह भाव उसका स्वधर्म है इसलिए आत्मामें उस रूप परिणमित होनेकी शक्तिके संभव होनेसे वह भाव अवश्य ही आत्माका कार्य है। तथा वह आत्मा उस भावको स्वतंत्रतापूर्वक करनेसे अवश्य ही उसका कर्ता है और आत्माके द्वारा किया जाता हुआ वह भाव आत्माके द्वारा प्राप्य होनेसे अवश्य ही आत्माका कर्म है। इस प्रकार स्वपरिणाम आत्माका कर्म है। किन्तु आत्मा पुद्गलके भावोंको नहीं करता क्योंकि वे परधर्म हैं आत्मामें उस रूप होनेकी शक्ति असंभव है इसलिए वे आत्माके कार्य नहीं हैं। और उनको न करता हुआ आत्मा उनका कर्ता नहीं होता। तब आत्माके द्वारा न किये जाते हुए वे उसके कर्म कैसे हो सकते हैं। अतः पुद्गल परिणाम आत्माका कर्म नहीं है। सारांश यह है कि व्यवहारसे निमित्त मात्र होनेके कारण जीव-भावका कर्ता कर्म है और कर्मका कर्ता जीवभाव है। किन्तु निश्चयसे न तो जीवभावका कर्ता कर्म है और न कर्म का कर्ता जीवभाव है। किन्तु वे जीवभाव और द्रव्यकर्म कर्ताके विना होते हैं ऐसा भी नहीं है क्योंकि निश्चयसे जीवभावका कर्ता जीव है और द्रव्यकर्मका कर्ता पुद्गल है। इसपरसे एक शंका हो सकती है वह यह—शास्त्रोंमें कहा है कि कर्म जीवको फल देते हैं और जीव कर्मोंका फल भोगता है। अब यदि जीव कर्मको करता ही नहीं है तो जीवसे नहीं किया गया कर्म जीवको फल क्यों देगा और जीव अपने द्वारा नहीं किये गये कर्मका फल क्यों भोगेगा। अतः जीवसे नहीं किया गया कर्म जीवको फल दे और जीव उस फलको भोगे यह तो उचित नहीं है। इसका समाधान इस प्रकार है—संसार अवस्थामें यह आत्मा अपने चैतन्य स्वभावको नहीं छोड़ते हुए अनादि बन्धनके द्वारा बद्ध होनेसे अनादि मोह राग द्वेष रूप अशुद्ध भावरूपसे ही परिणत होता है। वह जहाँ और जब मोहरूप रागरूप और द्वेषरूप भावोंको करता है वहाँ उस समय उसी भावको निमित्त बनाकर पुद्गल स्वभावसे ही कर्मपनेको प्राप्त होते हैं। इस प्रकार जीवके किये विना ही पुद्गल स्वयं कर्मरूपसे परिणमित होते हैं। और जीवके मोह राग द्वेषसे स्निग्ध होनेके कारण तथा पुद्गलकर्मोंके स्वभावसे ही स्निग्ध होनेके कारण वे परस्परमें बद्ध हो जाते हैं। जब वे परस्पर पृथक् होते हैं तब उदय पाकर खिर जानेवाले पुद्गलकर्म सुखदुःखरूप फल देते हैं। और जीव उस फलको भोगते हैं। अतः यह निश्चित हुआ कि पौद्गलिककर्म निश्चयसे अपना कर्ता है और व्यवहारसे जीवभावका कर्ता है। जीव भी निश्चयसे अपने भावका कर्ता है व्यवहारसे कर्मका कर्ता है। किन्तु जिस प्रकार दोनों नयोंसे पौद्गलिक कर्म कर्ता है उस प्रकार एक भी नयसे भोक्ता नहीं है क्योंकि चैतन्यपूर्वक अनुभूतिका नाम ही भोक्तृत्व है। पुद्गलकर्ममें उसका अभाव है। इसलिए चेतन होनेके कारण केवल जीव ही कथंचित् आत्माके सुखदुःखरूप परिणामोंका और कथंचित् इष्ट-अनिष्ट विषयोंका भोक्ता है। अर्थात् निश्चयसे सुखदुःखरूप परिणामोंका भोक्ता है और व्यवहारसे इष्ट अनिष्ट विषयोंका भोक्ता है॥

आगे उक्त कर्मको कथंचित् सादि बतलाते हैं—

जिनेन्द्रदेवने जो कर्मबन्ध सन्तानरूपसे अनादि निधन कहा है उसे ही तुम प्रतिसमय होने-वाले बन्धकी अपेक्षा सादिसान्त जानो ॥१२५॥

विशेषार्थ—जीव और कर्मका बन्ध अनादि भी है सादि भी है। सन्तान रूपसे अनादि है क्योंकि जीव और कर्मके बन्धकी परम्परा अनादि कालसे चली आती है। पूर्व पूर्वका कर्मबन्ध उदयमें आकर खिरता जाता है और नवीन कर्मबन्ध प्रतिसमय होता रहता है। किन्तु एक समयका बन्धा हुआ कर्म ही सदा बन्धा नहीं रहता है इस अपेक्षा जीव और कर्मका सम्बन्ध सादि है। जैसे बीज और वृक्षकी सन्तान अनादि है। अनादि कालसे बीजसे वृक्ष और वृक्षसे बीज उत्पन्न होता आता है। किन्तु हमने बीज बोया और वृक्ष लगा इस विशेषकी अपेक्षा वह सादि है। इसी तरह कर्मबन्ध सान्त भी है और अनन्त भी है। भव्य जीवके

स कस्यचिन्नश्यति किं तन्नश्यति केन हेतुना ग्रहणमित्याह—

[1]कारणदो इह भव्वे णासइ बंधो वियाण कस्सेव ।
ण हु तं अभवियसत्ते जम्हा पयडो ण मुंचेइ ॥१२६॥
[2]खंधा जे पुव्वुत्ता हवंति कम्माणि जीवभावेण ।
लद्धा पुण ठिदिकालं गलंति ते णियफलं दत्ता ॥१२७॥

कर्मबन्धका सर्वथा अन्त हो जाता है अतः उसकी अपेक्षा सान्त है और अभव्य जीवके कभी बन्धका अन्त नहीं होता अतः उसकी अपेक्षा अनन्त है । यही बात आगे कहते हैं—

सम्यग्दर्शन आदि कारणोंके होनेपर भव्य जीवके कर्मबन्ध नष्ट हो जाता है ऐसा जानो । किन्तु अभव्य जीवके बन्धकी परम्परा कभी भी नष्ट नहीं होती । क्योंकि वह अपने अभव्यत्वरूप स्वभावको कभी नहीं छोड़ता ॥१२६॥

विशेषार्थ—जैसे उड़दोंमें स्वभावसे ही किन्हींमें पकनेकी शक्ति होती है और किन्हींमें पकनेकी शक्ति नहीं होती । उन्हें आगपर पकानेपर भी ये नहीं पकते । उसी तरह जीवोंमें भी स्वभावसे ही किन्हींमें भव्यत्व स्वभाव होता है और किन्हींमें अभव्यत्व स्वभाव होता है । भव्यत्वका अर्थ है शुद्ध होनेकी शक्ति और अभव्यत्वका अर्थ है शुद्ध न हो सकनेकी शक्ति या शुद्धिकी अशक्ति । इनमें-से शुद्धिकी व्यक्ति सादि है क्योंकि उसके अभिव्यंजक सम्यग्दर्शन आदि सादि हैं । और अभव्यत्व रूप अशुद्धिकी व्यक्ति अनादि है क्योंकि उसके अभिव्यंजक मिथ्यादर्शन आदिकी सन्तति अनादि है । इस तरह शक्ति द्रव्यकी अपेक्षा अनादि है और पर्यायकी अपेक्षा सादि है । उसकी व्यक्ति भी कथंचित् सादि है कथंचित् अनादि है । अथवा जीवोंके अभिप्रायोंको ही शुद्धि और अशुद्धि कहते हैं । सम्यग्दर्शन आदि रूप अभिप्रायका नाम शुद्धि है । और मिथ्यादर्शन आदि रूप अभिप्रायको अशुद्धि कहते हैं । इनमेंसे सम्यग्दर्शन आदिकी उत्पत्तिसे पहले मिथ्यादर्शन आदि सन्ततिरूप अशुद्धिकी अभिव्यक्ति कथंचित् अनादि है और सम्यग्दर्शन आदि रूप शक्तिकी अभिव्यक्ति सादि है । यहाँ अशुद्धताको अनादि माना है । यदि उसे सादि माना जायेगा तो उससे पहले शुद्धता माननी होगी । और पहले शुद्धता माननेपर पुनर्बन्ध असम्भव हो जायेगा । बन्ध तो अशुद्ध दशामें ही सम्भव है । अतः अशुद्धि अनादि और शुद्धि प्रयोगजन्य होनेसे सादि है । जैसे खानसे निकले स्वर्णपाषाणमें स्वर्णकी अशुद्धि अनादि है और शुद्धि सादि है । यहाँ प्रश्न हो सकता है कि किन्हीं जीवोंमें शुद्ध होनेकी शक्ति और किन्हींमें शुद्ध न होनेकी शक्ति क्यों होती है तो इसका उत्तर यह है कि यह तो वस्तु स्वभाव है । वस्तुके स्वभावमें तर्क नहीं चलता कि आग गर्म क्यों होती है और जल शीतल क्यों होता है ।

आगे बतलाते हैं कि पुद्गलस्कन्ध कैसे कर्मरूप होते हैं फिर कैसे छूटते हैं—

पहले जो पुद्गलस्कन्धोंका कथन किया है वे पुद्गलस्कन्ध जीवके भावोंका निमित्त पाकर स्वयं ही कर्मरूप हो जाते हैं और अपने स्थिति कालतक ठहरने के बाद अपना फल देकर गल जाते हैं ॥१२७॥

विशेषार्थ—जीवके रागद्वेष मोहरूप भावोंका निमित्त पाकर कर्मवर्गणा रूपसे आया हुआ पुद्गलद्रव्य स्वयं ही ज्ञानावरण आदि आठ कर्मरूप परिणमित हो जाता है और उसी समय उसमें स्थितिबन्ध भी हो जाता है । अपने स्थितिबन्ध काल तक वह कर्म आत्माके साथ बँधा रहता है । स्थितिपूर्ण होते ही वह अपना फल देकर झड़ जाता है । यह परम्परा संसारसे छूटने तक बराबर चलती रहती है ।

---

१. 'शुद्धयशुद्धी पुनः शक्ती ते पाक्यापाक्यशक्तिवत् । साद्यनादि तयोर्व्यक्तिः स्वभावोऽतर्कगोचरः ॥'—आप्तमीमांसा । २. 'जीवा पोग्गलकाया अण्णोण्णागाढगहणपडिबद्धा । काले विजुज्जमाणा सुहदुक्खं दिंति भुज्जंति ॥६७॥—पञ्चास्ति० ।

कर्तृत्वादिकालमुपदिश्य बन्धमोक्षयोर्गौणं मुख्यं निमित्तं चाह—

भोत्ता हु होइ जइया तइया सो कुणइ रायमादीहिं ।
एवं बंधो जीवे णाणावरणादिकम्मेहिं ॥१२८॥
मिच्छे मिच्छाभावो सम्मे सम्मो वि होइ जीवाणं ।
वत्थू[1] णिमित्तमेत्तं सरायपरिणामवीयरायाए ॥१२९॥

जब वह जीव पूर्वबद्ध कर्मोंका फल भोगता है तो रागद्वेष रूप परिणमन करता है इस तरह-से जीवमें ज्ञानावरणादिक कर्मोंका बन्ध होता रहता है ॥१२८॥

विशेषार्थ—भावार्थ यह है कि जब जीवके पूर्वबद्ध द्रव्यकर्मोंका उदय होता है तो वह जीव स्वयं ही अपने अज्ञानभावसे मिथ्यात्व रागादि रूप परिणमन करता हुआ नवीन कर्मबन्धका कारण होता है। इसका आशय यह है कि द्रव्यकर्मका उदय होने मात्रसे जीवके कर्मबन्ध नहीं होता किन्तु जीवके रागादि रूप परि-णमन करनेसे नवीन कर्मका बन्ध होता है। यदि कर्मके उदय मात्रसे बन्ध होता तो संसारका कभी अन्त नहीं होता; क्योंकि संसारी जीवोंके सर्वदा ही कर्मका उदय रहता है ॥

इस तरह कर्तृत्व आदिका कथन करके बन्ध और मोक्षमें मुख्य और गौण निमित्तको कहते हैं—

जीवोंके मिथ्यात्व अवस्थामें मिथ्याभाव होते हैं और सम्यक्त्व अवस्थामें सम्यक् भाव होते हैं। सराग परिणाम और वीतराग परिणाममें बाह्य वस्तु तो निमित्त मात्र है ॥१२९॥

विशेषार्थ—कारणके दो भेद हैं—उपादान कारण और निमित्त कारण। जो वस्तु स्वयं कार्यरूप परिणत होती है उसे उपादान कारण कहते हैं और जो उसके कार्यरूप परिणतिमें सहायक हो उसे निमित्त कारण कहते हैं। जैसे जब मिट्टी स्वयं अपनेमें घट होनेरूप परिणामके अभिमुख होती है तो दण्ड, चक्र और कुम्हारका प्रयत्न वगैरह निमित्त मात्र होता है। किन्तु दण्ड आदि निमित्तोंके होनेपर भी यदि मिट्टी कंकरीली हो तो उसके अपनेमें स्वयं घटरूप होनेके परिणामकी योग्यता न होनेसे वह घटरूप परिणत नहीं होती। इसलिए मिट्टी ही बाह्य दण्डादि निमित्तोंकी अपेक्षापूर्वक अपने अभ्यन्तर परिणामके होनेपर घटरूप होती है, दण्ड वगैरह घटरूप नहीं होते। अतः दण्ड आदि निमित्त मात्र होनेसे निमित्तकारण कहे जाते हैं और मिट्टी उपादान कारण है। आजकल निमित्तके विषयमें विवाद चलता है। विवाद निमित्तके अस्तित्वको लेकर नहीं है। निमित्त नहीं है ऐसा कोई नहीं कहता। निमित्त उपादानमें कुछ करता है इस विषयमें विवाद है। एक सिद्धान्त है कि जिस द्रव्यमें जो शक्ति नहीं है वह शक्ति अन्यके द्वारा उत्पन्न नहीं की जा सकती। अतः निमित्तके द्वारा उपादानमें कोई शक्ति तो उत्पन्न नहीं की जा सकती। अपने-अपने योग्य शक्ति तो उपादानमें रहती ही है। जब उपादान अपनी योग्यताके अनुरूप कार्यरूप परि-णत होनेके अभिमुख होता है तो जो उसमें सहायक होता है उसे निमित्त कहा जाता है। अकलंकदेवने अपने तत्त्वार्थवार्तिकमें उपादान और निमित्तकी इस व्यवस्थाको इसी प्रकार स्वीकार किया है—'यथा मृदः स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामाभिमुख्ये, दण्डचक्रपौरुषेयप्रयत्नादिनिमित्तमात्रं भवति। यतः सत्स्वपि दण्डादि-निमित्तेषु शर्करादिप्रचितो मृत्पिण्डः स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामनिरुत्सुकत्वात् न घटीभवति। अतो मृत्पिण्ड एव बाह्यदण्डादिनिमित्तापेक्ष आभ्यन्तरपरिणामसांनिध्याद् घटो भवति न दण्डादयः, इति दण्डादीनां निमित्त-मात्रत्वम्।

इसका अर्थ ऊपर लिख आये हैं। इसमें दण्ड चक्र और कुम्हारके प्रयत्नको निमित्त मात्र माना है किन्तु कब? जब मिट्टी स्वयं अपने अन्दरमें घटरूप परिणमनके अभिमुख हो। अतः उपादानका परिणमन निमित्ताधीन नहीं है उपादानका परिणमन उपादानके अधीन है। जब उपादान स्वयं कार्याभिमुख होता है तो निमित्त निमित्त होता है। व्यवहार दृष्टिसे हमें भले ही ऐसा लगे कि उपादानका परिणमन निमित्ताधीन

1. वत्थुं निमित्तमित्ते आ०।

बीजाङ्कुरन्यायेन कर्मणः तस्यैव फलमुपदर्शयति गाथात्रयेणेति—

कम्मं कारणभूदं देहं कज्जं खु अक्ख देहादो।
अक्खादु विसयरागं रागादि णिवज्झदे तंपि ॥१३०॥
तेण चउगगइदेहं गेहणइ पंचप्पयारियं जीवो।
[1]एवं तं गिहणंतो पुणो पुणो बंधदे कम्मं ॥१३१॥
इह[2] इव मिच्छदिट्ठी कम्मं संजणइ कम्मभावेहिं।
जह [3]बीयंकुरणायं तं तं अवरोप्परं तह य ॥१३२॥

है किन्तु परमार्थ दृष्टिसे अन्यका परिणमन अन्याधीन होता ही नहीं। यदि ऐसा हो तो वस्तुव्यवस्था ही गड़बड़ा जायेगी। समयसारके कर्तृकर्म अधिकारकी गाथा १२३ का व्याख्यान करते हुए टीकाकार अमृतचन्द्राचार्यने लिखा है यदि पुद्गलकर्म क्रोधादि जीवको क्रोधादिभाव रूपसे परिणमाता है तो वह पुद्गल कर्म क्रोधादि स्वयं अपरिणममान जीवको क्रोधादि भाव रूपसे परिणमाता है या स्वयं परिणममान जीवको क्रोधादि भावरूपसे परिणमाता है ? जो स्वयं अपरिणममान है उसे कोई दूसरा तो परिणमानेमें समर्थ हो नहीं सकता क्योंकि जिसमें जो शक्ति नहीं है अन्यके द्वारा वह शक्ति उत्पन्न नहीं की जा सकती। यदि वह स्वयं परिणममान है तो दूसरे परिणमानेवालेकी अपेक्षा क्यों करेगा क्योंकि वस्तुकी शक्ति परकी अपेक्षा नहीं करती। अतः जीवमें परिणमन शक्ति स्वाभाविक है। उस परिणमन शक्तिके होनेसे जीव जिस अपने परिणामको करता है उसका उपादान कर्ता वही जीव है, द्रव्यकर्मका उदय तो निमित्तमात्र है। ऐसा ही सर्वत्र जानना चाहिए। इसी तरह सराग परिणाम और वीतराग परिणामोंका उपादान कारण स्वयं जीव ही है। बाह्य वस्तु तो निमित्त मात्र है। जब अन्तरंगमें सराग परिणति होती है तो नग्न वीतराग मूर्ति भी रागका निमित्त बन जाती है और जब वीतराग परिणति होती है तो वही मूर्ति वीतरागतामें निमित्त बन जाती है। अतः अपनी परिणतिको सुधारनेकी आवश्यकता है। दूसरोंको दोष देनेकी आवश्यकता नहीं है।

बीजांकुर न्यायसे कर्म और उसके फलको तीन गाथाओंसे बतलाते हैं—

कर्म कारणभूत है, उसका कार्य शरीर है। शरीरमें इन्द्रियाँ होती हैं। इन्द्रियोंसे विषयोंमें राग होता है उससे रागादिका बन्ध होता है। इस नवीन बन्धसे चतुर्गतिमें जीव औदारिक, वैक्रियिक, आहारक, तैजस और कार्मणके भेदसे पाँच प्रकारके शरीरको ग्रहण करता है। इस तरह उसको ग्रहण करता हुआ जीव पुनः पुनः कर्मका बन्ध करता है। ऐसे ही मिथ्यादृष्टि कर्मसे कर्मको उत्पन्न करता है। जैसे बीजांकुर न्यायमें बीजसे अंकुर उत्पन्न होता है और अंकुरसे बीज उत्पन्न होता है वैसे ही कर्मके सम्बन्धमें भी जानना चाहिए ॥१३०-१३२॥

विशेषार्थ—बीजांकुरन्याय प्रसिद्ध है। बीजसे अंकुर पैदा होता है और अंकुरसे बीज पैदा होता है। इसी तरह कर्म ही कर्मका कारण है। यही बात ग्रन्थकारने उक्त तीन गाथाओंके द्वारा कही है। बाँधे हुए कर्मका उदय होनेपर नये जन्मके साथ नया शरीर मिलता है। शरीरमें इन्द्रियाँ होती हैं, बिना इन्द्रियोंके तो शरीर होता नहीं। ये इन्द्रियाँ मूर्त रूप रस गन्ध आदिको ही ग्रहण करनेमें समर्थ हैं। जीव इन इन्द्रियोंको पाकर इनके द्वारा विषयोंको ग्रहण करता है। जो विषय उसे प्रिय लगते हैं उनसे राग करता है और जो विषय उसे प्रिय नहीं लगते अप्रिय लगते हैं उनसे द्वेष करता है। इस रागद्वेषसे नवीन कर्मका बन्ध करता है। नवीन कर्मका उदय आनेपर पुनः नया जन्म धारण करता है। नये जन्मके साथ नया शरीर

---

१. एयंतं क० ख० मु०। २. इह एव अ० मु० ज०। ३. बीयंकुर णेयं अ० क० ख० ज० मु०। 'जो खलु संसारत्थो जीवो तत्तो दु होदि परिणामो। परिणामादो कम्मं कम्मादो होदि गदिसुगदी ॥ गदिमधिगदस्स देहो देहादो इंदियाणि जायंते। तेहिं दु विसयग्गहणं तत्तो रागो व दोसो वा ॥ जायदि जीवस्सेवं भावो संसारचक्कवालम्मि। इदि जिणवरेहिं भणिदो अणादिणिधणो सणिधणो वा ॥१२८-१३०॥ —पञ्चास्ति०।

धर्माधर्मयोः परमार्थव्यवहारकालयोश्च स्वरूपं प्रयोजनं चाचष्टे[1]—

[2]लोयपमाणममुत्तं अचेयणं गमणलक्खणं धम्मं ।
तप्पडिरूवमधम्मं ठाणे सहयारिणं णेयं ॥१३३॥
[3]लोयालोयविभेयं गमणं ठाणं च[4] जाण हेदूहिं ।
जइ णहु ताणं हेऊ किह लोयालोयववहारं ॥१३४॥

मिलता है उसमें इन्द्रियाँ होती हैं। इन्द्रियोंसे विषयोंका ग्रहण करता है उससे रागद्वेष करता है, रागद्वेषसे पुनः नवीन कर्मबन्ध होता है। इस तरह जैसे बीजांकुरकी सन्तान अनादि कालसे चली आती है वैसे ही जीवके कर्मबन्धकी सन्तान भी अनादि कालसे चली आती है। इसको समाप्त करनेका एक ही उपाय है जैसे बीजको जलाकर राख कर देनेपर अनादि बीजांकुर सन्तान नष्ट हो जाती है वैसे ही कर्मरूपी बीजको भी यदि सर्वथा नष्ट कर डाला जाये तो उससे नया जन्म लेना नहीं पड़ेगा। नया जन्म धारण न करनेसे नया शरीर नहीं होगा। नया शरीर न होनेसे उसमें इन्द्रियाँ, उनसे विषय ग्रहण, विषयग्रहणसे होनेवाला रागद्वेष ये सब समाप्त हो जायेंगे। इनके समाप्त होनेसे नया कर्मबन्ध ही नहीं होगा। इसीका नाम मुक्ति है।

धर्मद्रव्य अधर्मद्रव्य और परमार्थकाल तथा व्यवहारकालका स्वरूप और प्रयोजन कहते हैं—

धर्मद्रव्य लोकाकाशके बराबर प्रमाणवाला है, अमूर्तिक है, अचेतन है, जीव और पुद्गलों के गमनमें सहायक होना उसका लक्षण है। उसीके समान अधर्मद्रव्य है किन्तु वह चलते हुओंके ठहरनेमें सहायक है ॥१३३॥

विशेषार्थ—धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य ऐसे द्रव्य हैं जिन्हें जैनधर्ममें ही इस रूपमें माना गया है। ये दोनों द्रव्य आकाशकी तरह ही अमूर्तिक और अचेतन हैं। किन्तु आकाशकी तरह सर्वव्यापक नहीं हैं केवल लोकाकाशमें ही व्यापक हैं उससे बाहर नहीं हैं। इनका काम है जीव और पुद्गलोंके गमनमें और ठहरनेमें मात्र सहायक होना। चलने और चलते-चलते ठहरनेकी शक्ति तो जीव और पुद्गलोंमें ही है। ये तो केवल निमित्त मात्र हैं। जैसे सड़क हमें चलनेमें सहायक होती है वह हमें चलाती नहीं है। हम यदि चलना न चाहें तो वह चलनेकी प्रेरणा नहीं करती। चलना चाहें तो सहायक हो जाती है। इसी तरह ग्रीष्मऋतुमें सड़कके किनारे खड़े हुए वृक्षोंकी छाया पथिकोंके ठहरनेमें सहायक होती है। वह जबरदस्ती किसीको ठहराती नहीं है। जो ठहरना चाहें उनको निमित्त हो जाती है। इसी तरह लोकाकाशमें सर्वत्र जीव और पुद्गलोंके चलने और ठहरनेमें सहायक मात्र धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य हैं॥

आगे इन दोनों द्रव्योंका प्रयोजन बतलाते हैं—

लोक और अलोकका भेद तथा गमन और ठहरना ये सब बिना कारणोंके नहीं हो सकते। यदि इनका कोई कारण न होता तो लोक अलोक व्यवहार कैसे होता? ॥१३४॥

विशेषार्थ—प्रत्येक कार्यका कोई कारण अवश्य होता है। गमन और गमनपूर्वक स्थिति भी कार्य है अतः उनका कोई कारण होना चाहिए। यों तो इन दोनों क्रियाओंके उपादान कारण तो चलनेवाले और चलते हुए ठहरनेवाले जीव और पुद्गल ही हैं तथापि कोई साधारण निमित्त भी होना चाहिए। उसके बिना कोई कार्य होता नहीं है। अतः उसमें निमित्त धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य हैं। इस प्रयोजनके सिवाय इन दोनों द्रव्योंका एक प्रयोजन और भी है। जैनधर्ममें अखण्ड आकाशके दो विभाग माने गये हैं—लोकाकाश

१. व्याचष्टे। २. 'धम्मत्थिकायमरसं अवण्णगंधं असद्दमप्फासं। लोगोगाढं पुट्ठं पिहुलमसंखादियपदेसं ॥८३॥ उदयं जह मच्छाणं गमणाणुग्गहयरं हवदि लोए। तह जीव पोग्गलाणं धम्मं दव्वं वियाणेहि ॥८५॥ जह हवदि धम्मदव्वं तह तं जाणेह दव्वमधम्मखं। ठिदिकिरियाजुत्ताणं कारणभूदं तु पुढवी व ॥८६॥ —पञ्चास्ति०। ३. 'जादो अलोग लोगो जेसिं सब्भावदो य गमणठिदी। दो वि य मया विभत्ता अविभत्ता लोयमेत्ता य ॥८७॥ —पञ्चास्ति०। ४. च ताण ज०।

एयपएसि अमुत्तो अचेयणो वट्टणागुणो कालो।
[1]लोयायासपएसे थक्का ते रयणरासिव्व ॥१३५॥
[2]परमत्थो जो कालो सो चिय हेऊ हवेइ [3]परिणामे।
पज्जयठिदि उवयरिओ ववहारादो य णायव्वो ॥१३६॥

और अलोकाकाश। जितने आकाशमें सब द्रव्य पाये जाते हैं उतने आकाशको लोकाकाश कहते हैं और उससे बाहरके शुद्ध आकाशको अलोकाकाश कहते हैं। छहों द्रव्योंमें जीव और पुद्गलद्रव्य ही क्रियावान् हैं शेष सब निष्क्रिय हैं। यदि गतिमें सहायक धर्मद्रव्य और स्थितिमें सहायक अधर्मद्रव्य न होते तो जीव और पुद्गल लोकाकाशके बाहर भी चले जाते और लोक अलोकका भेद भी मिट जाता। किन्तु लोकसे भिन्न अलोक होना अवश्य चाहिए। जैसे अब्राह्मणसे ब्राह्मणेतर क्षत्रियादिका बोध होता है, अनश्व कहनेसे अश्वसे भिन्न गर्दभका बोध होता है ऐसे ही अलोकसे भी लोकसे भिन्न कोई होना चाहिए। अतः धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्यका प्रयोजन लोक और अलोकका विभाग भी है॥

आगे परमार्थकालका स्वरूप कहते हैं—

कालद्रव्य एक प्रदेशी है, अमूर्तिक है, अचेतन है, वर्तनागुणवाला है। कालद्रव्यके वे अणु रत्नोंकी राशिकी तरह लोकाकाशके प्रदेशोंपर स्थित हैं ॥१३५॥

विशेषार्थ—कालद्रव्यका लक्षण वर्तना है। जैसे जीवमें चेतना मुख्य गुण है वैसे ही कालद्रव्यका विशेष गुण वर्तना है। प्रत्येक द्रव्यमें प्रतिसमय जो उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरूप सत्ताका वर्तन हो रहा है उसीका नाम वर्तना है। यह वर्तना प्रतिक्षण प्रत्येक द्रव्यमें होती रहती है यह बात अनुमानसे भी सिद्ध है जैसे बटलोईमें पकनेके लिए चावल डाले और आधे घण्टेमें पके तो उससे यह मतलब नहीं लेना चाहिए कि २९ मिनिट तक वे चावल वैसे ही रहे और अन्तिम क्षणमें पककर तैयार हो गये। उनमें प्रथम समयसे ही सूक्ष्म पाक बराबर होता रहा है। यदि प्रथम समयमें पाक न हुआ होता तो दूसरे-तीसरे आदि समयोंमें भी नहीं होता और इस तरह पाकका ही अभाव हो जाता। इसी तरह प्रत्येक द्रव्यमें प्रतिसमय वर्तना होती रहती है। यह वर्तना द्रव्योंका स्वभाव है काल उसका मुख्य कारण नहीं है, वह तो निमित्तमात्र है। कालद्रव्य भी धर्म-अधर्म और आकाशद्रव्यकी तरह अचेतन और अमूर्तिक है, किन्तु एक नहीं है, अनेक है। उसे पुद्गलपरमाणुकी तरह अणुरूप माना है। पुद्गलके परमाणु तो परस्परमें बँधकर एक भी हो जाते हैं। किन्तु कालाणु तो रत्नकी तरह एक एक ही रहते हैं। लोकाकाशके प्रत्येक प्रदेशपर एक-एक कालाणु सदा स्थित रहता है। जितने लोकाकाशके प्रदेश होते हैं उतने ही कालाणु हैं। कालको अणुरूप माननेके कई कारण हैं। काल यदि सर्वत्र आकाशकी तरह एक होता तो सर्वत्र परिणमन भी एक-सा ही होता। किन्तु विभिन्न क्षेत्रोंमें विभिन्न प्रकारके कालका परिणमन देखा जाता है। दूसरे, कालका सबसे छोटा अंश समय है। आकाशके एक प्रदेशपर स्थित पुद्गलका अणु मन्दगतिसे चलते हुए उससे लगे दूसरे प्रदेशपर जितनी देरमें पहुँचे उतने कालका नाम समय है। यह समय पर्यायरूप समय है इसे व्यवहारकाल भी कहते हैं। समय जैसा ही सूक्ष्म कालाणु निश्चयकालद्रव्य है। निश्चयकालद्रव्यके अणुरूप हुए बिना उसकी समयरूप सूक्ष्म पर्याय सम्भव नहीं है। इसलिए भी कालद्रव्यको अणुरूप माना है।

आगे परमार्थकालका प्रयोजन कहते हैं—

यह जो परमार्थ या निश्चयकाल है वह परिणामका कारण है। पर्यायकी स्थिति उपचरितकाल है और वह व्यवहारसे जाननी चाहिए ॥१३६॥

---

१. 'लोगागासपदेसे एक्केक्के जे ट्ठिया हु एक्केक्का। रयणाणं रासी इव ते कालाणू मुणेयव्वा ॥५८८॥' —गो० जीव०। २. 'कालो परिणामभवो परिणामो दव्वकालसंभूदो। दोण्हं एस सहावो कालो खणभंगुरो णियदो ॥१००॥' —पञ्चास्ति०। ३. परिणामो अ० आ० ख० मु० ज०।

उक्तं च—

एयम्मि पएसे खलु इयरपएसा य पंच णिद्दिट्ठा।
ताणं कारणकज्जे उहय सरूवेण णायव्वं॥

पुग्गलमज्झत्थोयं कालाणू मुक्खकारणं होई।
समओ अरूवि जह्मा पुग्गलमुत्तो ण मोक्खो हु॥१३७॥

[1]समयावलि उस्सासो थोवो लव णालिया मुहुत्त दिणं।
पक्खं च मास वरिसं जाण इमं सयल ववहारं॥१३८॥

विशेषार्थ—वर्तना निश्चयकालका लक्षण है और परिणाम व्यवहारकालका लक्षण है। अपनी जातिको न छोड़ते हुए द्रव्यमें जो परिवर्तन होता है—पूर्वपर्यायकी निवृत्ति और उत्तरपर्यायकी उत्पत्ति होती है उसे परिणाम कहते हैं। निश्चयकाल इस परिणाममें हेतु होता है। वैसे धर्मद्रव्य गतिमें और अधर्मद्रव्य स्थितिमें हेतु होता है। परिणमन शक्ति तो द्रव्योंमें स्वाभाविक है काल उसमें निमित्तमात्र होता है। उसका आश्रय पाकर सब द्रव्य अपनी पर्यायरूपसे स्वतः परिणमन करते हैं। एक पर्याय शुद्धनयसे एक क्षण तक रहती है। यह सब उपचरित या व्यवहारकाल है। व्यवहार, विकल्प, भेद, पर्याय ये सब शब्द एकार्थक हैं। व्यवहारके अवस्थानकालको व्यवहारकाल कहते हैं। समय, घड़ी, घण्टा, मिनिट, दिन रात यह सब व्यवहार-कालके ही भेद हैं।

आगे ग्रन्थकार प्रमाणरूपसे एक गाथा उद्धृत करते हैं—

एक प्रदेशमें शेष पाँचों द्रव्योंके प्रदेश कहे हैं अर्थात् धर्मद्रव्य अधर्मद्रव्य, जीवद्रव्य, पुद्गलद्रव्य और कालद्रव्यके प्रदेश एक ही आकाशप्रदेशके साथ रहते हैं। सब आपसमें हिले-मिले होनेपर भी अपना-अपना स्वभाव नहीं छोड़ते। उनका कारण और कार्य दोनों ही अपने-अपने स्वभावके अनुसार ही जानना चाहिए। जिसका जो कार्य है वह वही कार्य करता है और उसमें वही कारण होता है, अन्य द्रव्य नहीं।

पुद्गलोंके मध्यमें स्थित कालाणु मुख्य कारण है क्योंकि कालद्रव्य अमूर्तिक है। और पुद्गलद्रव्य मूर्तिक है इसलिए वह मुख्य कारण नहीं है॥१३७॥

विशेषार्थ—पुद्गल तो समस्त लोकमें भरे हुए हैं। उन्हींके बीचमें कालाणु भी अवस्थित हैं। किन्तु परिणमनमें मुख्य कारण कालद्रव्य है, पुद्गल द्रव्य नहीं। क्योंकि पुद्गलद्रव्य मूर्तिक है और कालद्रव्य-अमूर्तिक है। जो द्रव्य केवल सहायकके रूपमें माने गये हैं वे सभी अमूर्तिक हैं जैसे आकाश, धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य है वैसे ही काल भी है।

आगे व्यवहारकालको कहते हैं—

समय, आवली, उच्छ्वास, लव, नाली, मुहूर्त, दिन, पक्ष, मास, वर्ष, यह सब व्यवहार-काल है॥१३८॥

विशेषार्थ—व्यवहारकालका सबसे छोटा अंश समय है। असंख्यात समयोंकी एक आवली होती है। संख्यात आवलीका एक उच्छ्वास होता है। सात उच्छ्वासका एक स्तोक होता है। सात स्तोकका एक लव होता है। साढ़े अड़तीस लवकी एक नाली होती है। दो नालीका एक मुहूर्त होता है। ३० मुहूर्तका एक दिन-रात होता है। पन्द्रह दिन-रातका एक पक्ष होता है। दो पक्षका एक मास होता है। १२ मासका वर्ष होता है वह सब व्यवहारकाल है। इस व्यवहारकालका मूल समय है। अतः आगे समयका परिमाण बतलाते हैं—

---

१. 'आवलि असंखसमया संखेज्जावलिसमूहमुस्सासो। सत्तुस्सासा थोवो सत्तत्थोवो लवा भणियो॥५७३॥ अट्ठत्तीसद्धलवा नाली वे नालिया मुहुत्तं तु। एगसमयेण हीणं भिण्णमुहुत्तं तदो सेसं॥५७४॥'—गो० जीव०।

समयकालप्रदेशसिद्ध्यर्थमाह—

णहएयपएसत्थो परमाणू मंदगइपवट्टंतो[1]।
बीयमणंतरखेत्तं जावदियं जादि तं   यकालं ॥१३९॥

[2]जेत्तियमेत्तं खेत्तं अणुणा रुद्धं खु गयणदव्वस्स।
तं च पएसं भणियं जाण तुमं सव्वदरसीहिं ॥१४०॥

गगनादीनां द्रव्यपर्याययोः[3] कारणमुक्त्वा लोकस्य कार्यत्वं[4] प्रतिष्ठापयति—

गयणं दुविहायारं धम्माधम्मं च लोगदो णेयं।
विविहा पोग्गलजीवा कालं परमाणुमिव भणि ॥१४१॥

सव्वेसिं पज्जाया लोगे अवलोइया हु णाणीहिं।
[5]तह्मा लोयं कज्जं कारणभूदाणि दव्वाणि ॥१४२॥

आकाशके एक प्रदेशमें स्थित पुद्गल परमाणु मन्दगतिसे चलता हुआ जितने कालमें अपने अनन्तरवर्ती प्रदेशमें जाता है उसे समय कहते हैं ॥१३९॥

आगे प्रसंगवश प्रदेशका परिमाण बतलाते हैं—

आकाशके जितने क्षेत्रको पुद्गलका परमाणु रोकता है अर्थात् पुद्गलका एक परमाणु आकाशके जितने क्षेत्रमें रहे उतने क्षेत्रको सर्वज्ञदेवने प्रदेश कहा है ऐसा तुम जानो ॥१४०॥

आकाश आदिके द्रव्य और पर्यायके कारणको बतलाकर आगे लोकका कार्यपना सिद्ध करते हैं—

आकाशद्रव्यके दो प्रकार हैं—एक लोकाकाश और दूसरा अलोकाकाश। लोकमें धर्मद्रव्य अधर्मद्रव्य, अनेक प्रकारके पुद्गल और अनेक प्रकारके जीव रहते हैं। कालद्रव्यको परमाणुकी तरह अणुरूप कहा है॥ ज्ञानी सर्वज्ञदेवने सब द्रव्योंकी पर्यायोंको लोकमें देखा है इसलिए लोक-कार्य है और द्रव्य कारणरूप हैं ॥१४१-१४२॥

विशेषार्थ—यह पहले भी कहा है कि धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य लोक और अलोककी स्थितिमें निमित्त हैं तथा आकाशके दो विभाग हैं एक विभागका नाम लोकाकाश है और उसमें सब द्रव्योंका निवास है। 'लोक' शब्द संस्कृतकी 'लुक्' धातुसे बना है उसका अर्थ देखना होता है। अकलंक देवने अपने तत्त्वार्थ-वार्तिकमें इस लोक शब्दकी व्युत्पत्ति अनेक प्रकारसे की है और उसमें दोषोंका परिमार्जन किया है। जहाँ पुण्य और पापकर्मोंका सुखदुःखरूप फल देखा जाता है वह लोक है। अथवा जो पदार्थोंको देखे वह लोक, इन दोनों व्युत्पत्तियोंमें लोकका अर्थ हुआ आत्मा। अतः सर्वज्ञके द्वारा जो देखा जाये वह लोक। इस व्युत्पत्तिसे पूर्वोक्त दोषका परिहार हो जाता है क्योंकि केवल एक जीवद्रव्यका नाम लोक नहीं है किन्तु छहों द्रव्योंके समुदायका नाम लोक है। और सर्वज्ञ सब द्रव्योंको जानते देखते हैं। किन्तु फिर भी एक दोष रह ही गया। सर्वज्ञ तो लोककी तरह अलोकको भी देखते हैं अतः अलोक भी लोक कहलायेगा। तब उसमें यह संशोधन किया गया—जहाँ बैठकर सर्वज्ञ जिसे देखें वह लोक है। इसमें कोई दोष नहीं है क्योंकि सर्वज्ञ अलोकमें बैठकर अलोकको नहीं देखता। इस ग्रन्थके रचयिताने अकलंकदेवकी व्युत्पत्तियोंसे लाभ

---

१. पलोट्टंतो अ० आ० क० ख० ज०। गो० जीवकाण्डे गाथेयं क्षेपकरूपेणास्ति सम्यक्त्वमार्गणाप्रकरणे।
२. इयमपि गाथा जीवकाण्डे क्षेपकरूपेणास्ति पाठभेदेन—'तं च पदेसं भणियं अवरावरकारणं जस्स।'
३. द्रव्यपर्यायाकारमुक्त्वा अ० ख० मु० ज०। ४. प्रतिष्ठयति आ०। ५. धर्माधर्मादीनि यत्र लोक्यन्ते स लोकः। —सर्वार्थसि०, ५-१२। 'दीसंति जत्थ अत्था जीवादीया स भण्णदे लोओ।'—स्वा० का० अनु०, गा० १२१। 'कालः पञ्चास्तिकायाश्च सप्रपञ्चा इहाखिलाः। लोक्यन्ते येन तेनायं लोक इत्यभिलप्यते ॥५॥ हरि० पु०, ४ सर्ग।

तत्र जीवपुद्गलयोः पर्यायभेदमधिष्ठानं चाह—

सव्वत्थ अत्थि खंधा वादरसुहुमा वि लोयमज्झम्मि ।
थावर तहेव सुहुमा तसा हु तसनाडिमज्झम्मि ॥१४३॥

त्रसनाल्युत्सेधं लोकस्वरूपं चाचष्टे—

अह [1]उड्ढे लोयंता चउरंसा एक्करज्जुपरिमाणा ।
[2]चउदहरज्जुच्छेधा लोयं सयतिण्णितेयालं ॥१४४॥
[3]विगयसिरो कडिहत्थो ताडियजंघो जुवाणरो उड्ढो ।
तेणायारेण ठिओ तिविहो लोगो मुणेयव्वो ॥१४५॥

उठाकर लोककी ऐसी व्युत्पत्ति की है कि उसमें कोई दोष नहीं आता। सर्वज्ञने सब द्रव्योंकी पर्यायोंको जहाँ देखा वह लोक। सब द्रव्य तो लोकमें ही हैं लोकके बाहर नहीं हैं। अतः यह व्युत्पत्ति दोषहीन है। जब छह द्रव्योंके समूहका नाम लोक है तो लोक कार्य हुआ और द्रव्य उसके कारण हुए। किन्तु यह कार्यकारणभाव व्यवहारमूलक ही है क्योंकि लोककी रचना सादि नहीं है अनादि है। फिर भी पर्यायदृष्टिसे लोकको कार्य कहा जा सकता है।

आगे जीव और पुद्गलकी विभिन्न पर्यायोंका तथा उनके अवस्थानका कथन करते हैं—

लोकके मध्यमें सर्वत्र बादर और सूक्ष्म स्कन्ध रहते हैं। उसी तरह सूक्ष्म और बादर स्थावर जीव तथा त्रसजीव भी रहते हैं। किन्तु त्रसजीव त्रसनालीमें ही रहते हैं॥१४३॥

विशेषार्थ—लोकमें पुद्गल और जीवद्रव्य भी रहते हैं। दोनों ही द्रव्योंकी संख्या अनन्त है। पुद्गलकी स्कन्धरूप पर्याय बादर भी होती है और सूक्ष्म भी। सूक्ष्म और बादरस्कन्ध समस्त लोकमें भरे हुए हैं। संसारी जीव स्थावर और त्रसके भेदसे दो प्रकारके हैं। स्थावर भी बादर और सूक्ष्म होते हैं। किन्तु त्रसजीव बादर ही होते हैं। बादर और सूक्ष्म स्थावर भी पुद्गल स्कन्धोंकी तरह समस्तलोकमें रहते हैं। किन्तु त्रसजीव केवल त्रसनालीमें ही रहते हैं॥

आगे त्रसनालीकी ऊँचाई और लोकका स्वरूप कहते हैं—

नीचेसे लेकर ऊपर लोकके अन्तपर्यन्त त्रसनाली है। वह चौकोर है, एकराजु उसका विस्तार है और चौदहराजु ऊँचाई है। तथा लोकका क्षेत्रफल ३४३ राजू है॥१४४॥ एक युवा मनुष्य सिर ऊँचा करके दोनों पैरोंको फैलाकर और दोनों हाथोंको कमरपर रखकर खड़ा हो, उसका जैसा आकार होता है वैसा ही आकार तीन प्रकारके लोकका जानना॥१४५॥

विशेषार्थ—लोकका आकार दोनों हाथोंको दोनों ओर कटिप्रदेशपर रखकर तथा पैर फैलाकर खड़े हुए मनुष्यके समान बतलाया है। गाथामें 'विगयसिरो' पाठ है उसका अर्थ सिररहित होता है क्योंकि विगतका अर्थ रहित प्रसिद्ध है। किन्तु ऐसा अर्थ आगम विरुद्ध है क्योंकि लोकका आकार सिरसहित पुरुषके आकारकी तरह कहा है। स्वर्गोंके ऊपर जो नौ ग्रैवेयक हैं वे लोक पुरुषकी ग्रीवा (गर्दन) के स्थानपर पड़ते हैं इसलिए उनका नाम ग्रैवेयक है। और सिद्ध शिला मस्तकाकार पड़ती है। अतः हमने विगतशिरका

१. उड्ढतिलोयंता—अ० ख० मु०। 'लोयबहुमज्झदेसे तरुम्मिसारं व रज्जुपदरजुदा। तेरसरज्जुस्सेहा किंचूणा होदि तसणाली ॥६॥'—तिलोयपण्णत्ति, २ अ०। 'लोयबहुमज्झदेसे रुक्खे सारव्व रज्जुपदरजुदा। चोद्दसरज्जुत्तुंगा तसणाली होदि गुणणामा ॥१४३॥'—त्रिलोकसार। २. चउदह सा उच्छेधे आ० अ० ज०। ३. 'कटिस्थकरयुग्मस्य वैशाखस्थानवर्तिनः। बिभर्ति पुरुषस्यायं संस्थानमचलस्थितेः ॥८॥'—हरि० पु०, ४ सर्ग।

द्रव्यक्षेत्रकालभावैश्च स्वभावा द्रष्टव्या—

दव्वे खेत्ते काले भावे भावा फुडं पलोएज्जा।
एवं हि थोवबहुगा णायव्वा एण मग्गेण ॥१४६॥

एवं द्रव्याधिकारः समाप्तः।

अर्थ सिर ऊँचा करके किया है क्योंकि कोशमें 'विगत' का अर्थ सावधान भी है। सावधान मनुष्यका सिर तना हुआ होता है। अस्तु, लोकके तीन भेद हैं अधोलोक, मध्यलोक और ऊर्ध्वलोक। पैरोंके तलसे लेकर कटिप्रदेशसे नीचेका भाग अधोलोक है। कटिप्रदेशका भाग मध्यलोक है उससे ऊपरका भाग ऊर्ध्वलोक है। लोक १४ राजु ऊँचा है। लोकके नीचे उसका विस्तार सात राजु है फिर क्रमसे घटते-घटते मध्यलोकके पास उसका विस्तार एक राजु है। इसके ऊपर क्रमसे बढ़ते-बढ़ते ब्रह्म ब्रह्मोत्तर स्वर्गके समीप उसका विस्तार पाँच राजु है। फिर उससे ऊपर क्रमसे घटते-घटते लोकके अग्रभागमें विस्तार एक राजु है। यह पूरब पश्चिम विस्तार है। दक्षिण उत्तरमें सर्वत्र सात राजु मोटाई है। इसका क्षेत्रफल इस प्रकार जानना चाहिए—अधोलोकका विस्तार नीचे सात राजु है ऊपर सात राजुकी ऊँचाईपर विस्तार एक राजु है अतः ७ + १ = ८ ÷ २ = ४ × ७ × ७ = १९६ राजु अधोलोकका क्षेत्रफल होता है। अधोलोकके ऊपर विस्तार एक राजु है और ऊर्ध्वलोकके मध्यमें ३$\frac{१}{२}$ राजुकी ऊँचाईपर विस्तार पाँच राजु है। अतः ५ + १ = ६ ÷ २ = ३ × $\frac{७}{२}$ × ७ = $\frac{१४७}{२}$ आधे ऊर्ध्वलोकका क्षेत्रफल होता है। पूरे ऊर्ध्वलोकका क्षेत्रफल १४७ राजु है। १४७ राजुमें १९६ जोड़नेसे समस्त लोकका क्षेत्रफल ३४३ राजु होता है। लोकके मध्यमें एक राजु चौड़ी और १४ राजु ऊँची त्रसनाली है। त्रसजीव उसीमें रहते हैं। केवल उपपाद और मारणान्तिक समुद्घात अवस्थामें ही त्रसजीव त्रसनालीके बाहर पाया जाता है। त्रसनालीसे बाहरका कोई एकेन्द्रिय जीव त्रस-पर्यायका बन्ध करके, मृत्युके पश्चात् त्रसनालीमें जन्म लेनेके लिए गति करता है तब उसके त्रस नाम कर्मका उदय होनेसे उपपादकी अपेक्षा त्रसजीव त्रसनालीके बाहर पाया जाता है। जब कोई त्रसनालीका त्रसजीव एकेन्द्रिय पर्यायका बन्ध करके त्रसनालीसे बाहर एकेन्द्रिय पर्यायमें जन्म लेनेवाला होता है और मारणान्तिक समुद्घात करता है तब त्रसपर्यायमें होते हुए भी उसके आत्मप्रदेश त्रसनालीके बाहर पाये जाते हैं। इस तरह त्रसजीव त्रसनालीमें ही पाये जाते हैं। किन्तु १४ राजु ऊँची पूरी त्रसनालीमें त्रसजीव नहीं पाये जाते। इसीसे त्रिलोक प्रज्ञप्तिमें त्रसनालीको कुछ कम तेरह राजु ऊँची कहा है। इसका कारण यह है कि जितनी लोककी ऊँचाई है उतनी ही त्रसनालीकी ऊँचाई है। उसमें-से सातवें नरकके नीचे एक राजुमें निगोदिया जीव ही रहते हैं। अतः एक राजु कम होनेसे तेरह राजु ही रहते हैं। उसमें-से भी सातवीं पृथ्वीके मध्यमें ही नारकी रहते हैं नीचेकी ३९९९$\frac{१}{३}$ योजन पृथ्वीमें कोई त्रस नहीं रहता है। तथा ऊर्ध्वलोकमें सर्वार्थसिद्धि-विमान तक ही त्रसजीव रहते हैं। सर्वार्थसिद्धिसे ऊपरके क्षेत्रमें कोई त्रसजीव नहीं रहता। अतः सर्वार्थ-सिद्धिसे लेकर आठवीं पृथिवी तकका अन्तराल १२ योजन, आठवीं पृथिवीकी मोटाई ८ योजन और आठवीं पृथिवीके ऊपर ७५७५ धनुष प्रमाण क्षेत्र त्रसजीवोंसे शून्य है। अतः नीचे और ऊपरके उक्त धनुषोंसे कम १३ राजु प्रमाण त्रसनालीमें त्रसजीव जानने चाहिए॥

द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावके द्वारा स्वभावोंके चिन्तनकी प्रेरणा—

द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा भावोंको स्पष्ट रूपसे जानना देखना चाहिए। इस प्रकार इस मार्गसे भावोंका अल्पबहुत्व भी जानना चाहिए॥१४६॥

इस प्रकार द्रव्याधिकार समाप्त हुआ।

सर्वेषामस्तित्वं कायत्वं पञ्चानां प्रदेशसंख्यां चाह—

[1]सव्वेसिं अत्थित्तं णियणियगुणपज्जएहिं संजुत्तं।
पंचेव अत्थिकाया उवदिट्ठा बहुपदेसादो ॥१४७॥
[2]जीवे धम्माधम्मे हुंति पदेसा हु संखपरिहीणा।
गयणे णंताणंता तिविहा पुण पोग्गले णेया ॥१४८॥

इति पञ्चास्तिकायाः।

सब द्रव्योंका अस्तित्व तथा पाँच द्रव्योंके कायत्वका कथन करते हैं—

अपने-अपने गुणपर्यायोंसे संयुक्त सभी द्रव्य अस्तिरूप हैं। किन्तु उनमें-से पाँच द्रव्योंको ही अस्तिकाय कहा है क्योंकि वे बहुप्रदेशी हैं ॥१४७॥

विशेषार्थ—अस्तित्व वास्तवमें द्रव्यका स्वभाव है; क्योंकि वह परनिरपेक्ष है, अनादि-अनन्त है, अहेतुक है। यद्यपि द्रव्य और उसके अस्तित्वमें भाव और भाववान्‌की अपेक्षा भेद है—अस्तित्व भाव है और द्रव्य भाववान है तथापि दोनोंमें प्रदेश भेद नहीं है—द्रव्यके और अस्तित्वके प्रदेश जुदे-जुदे नहीं हैं अतः द्रव्यके साथ उसका एकत्व है। ऐसी स्थितिमें उसे द्रव्यका स्वभाव क्यों नहीं माना जायगा। अवश्य ही माना जायगा। प्रत्येक द्रव्यका अस्तित्व उसीमें समाप्त हो जाता है। जो एक द्रव्यमें अस्तित्व है वही दूसरे द्रव्यमें नहीं है। किन्तु एक ही द्रव्य और उसके गुण तथा पर्यायोंका अस्तित्व जुदा-जुदा नहीं है, उन सबका एक ही अस्तित्व है क्योंकि वे सब परस्पर सापेक्ष हैं उनमें से यदि एक न हो तो शेष दो भी नहीं हो सकते। इसी प्रकार उत्पाद व्यय ध्रौव्यका और द्रव्यका अस्तित्व भी एक ही है क्योंकि उत्पाद व्यय ध्रौव्य द्रव्यसे ही उत्पन्न होते हैं और द्रव्य उत्पाद व्यय ध्रौव्यपर अवलम्बित है। इस प्रकार द्रव्य अस्तित्वमय या सत्स्वरूप है। ऐसे द्रव्य छह हैं किन्तु उनमें-से कायरूप पाँच ही हैं, काय अर्थात् शरीरकी तरह जो हों। जैसे शरीर पुद्‌गल परमाणुओंका समूहरूप होता है वैसे ही धर्म अधर्म, आकाश, जीव और पुद्‌गल ये पाँच द्रव्य बहु-प्रदेशी होते हैं इसलिए इन्हें काय कहा है। अस्ति (सत्) और काय दोनोंको मिलाकर इन्हें अस्तिकाय कहते हैं। कालद्रव्य भी सत्स्वरूप तो है किन्तु काय नहीं है उसके कालाणु सदा अलग-अलग ही रहते हैं। पुद्‌गल परमाणुओंकी तरह वे कभी परस्पर बद्ध नहीं होते इसलिए उसे अस्तिकाय नहीं कहा है।

आगे प्रत्येक द्रव्यकी प्रदेश संख्या बतलाते हैं—

जीवद्रव्य, धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्यमें असंख्यात प्रदेश होते हैं। आकाशमें अनन्तानन्त प्रदेश हैं और पुद्‌गलमें संख्यात असंख्यात तथा अनन्त प्रदेश जानना चाहिए ॥१४८॥

विशेषार्थ—एक जीवद्रव्य, धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य प्रत्येकके असंख्यात असंख्यात प्रदेश होते हैं। यह पहले बतला आये हैं कि धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य तो लोकव्यापी हैं। और एक परमाणु जितने आकाशको रोकता है उसे प्रदेश कहते हैं अतः धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य असंख्यात प्रदेशी हैं। एक जीव भी लोकाकाशके बराबर होनेसे असंख्यात प्रदेशी है। आकाश सर्वत्र व्याप्त है अतः वह अनन्तानन्त प्रदेशी है। पुद्‌गलका परमाणु एक प्रदेशी है दो परमाणुओंके मेलसे बना द्व्यणुक स्कन्ध दो प्रदेशी है। तीन परमाणुओंके मेलसे बना स्कन्ध तीन प्रदेशी है। इसी तरह संख्यात परमाणुओंके मेलसे बना स्कन्ध संख्यात प्रदेशी है। असंख्यात पर-माणुओंके मेलसे बना स्कन्ध असंख्यात प्रदेशी है और अनन्त परमाणुओंके मेलसे बना स्कन्ध अनन्त प्रदेशी है इस तरह कोई पुद्‌गल संख्यात प्रदेशी, कोई असंख्यात प्रदेशी और कोई पुद्‌गल अनन्त प्रदेशी होता है ॥

इस प्रकार पंचास्तिकायोंका कथन समाप्त हुआ।

---

१. जेसिं अत्थिसहाओ गुणेहिं सह पज्जएहिं विविहेहिं। ते होंति अत्थिकाया णिप्पण्णं जेहिं तइलुक्कं ॥५॥—पञ्चास्ति०। 'संति जदो तेणेदे अत्थित्ति भणंति जिणवरा जम्हा। काया इव बहुदेसा तम्हा काया य अत्थिकाया य ॥५४॥'—द्रव्यसं०। २. 'होंति असंखा जीवे धम्माधम्मे अणंत आयासे। मुत्ते तिविह पदेसा कालस्सेगो ण तेण सो काओ ॥२५॥'—द्रव्यसं०।

इदानीं प्रवचनसाराभिप्रायः कथ्यते, तत्त्वसंख्यामुपदिश्य तस्यैव भेदं स्वभावं व्याख्याति—

[1]जीवाजीवं तहासव बंधो संवरण णिज्जरा मोक्खो ।
एदेहि सत्ततच्चा सवित्थरं पवयणे जाण ॥१४९॥

आगे प्रवचनसारके अभिप्रायको कहते हैं। तत्त्वकी संख्या बतलाकर उसके भेद तथा स्वभावका व्याख्यान करते हैं—

जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, संवर, निर्जरा, मोक्ष, इन सात तत्त्वोंको विस्तारपूर्वक आगमसे जानना चाहिए ॥१४९॥

विशेषार्थ—जो अर्थ जिस रूपसे अवस्थित है उसका उसी रूपसे होनेका नाम तत्त्व है दूसरे शब्दोंमें सारभूतको तत्त्व कहते हैं। मुमुक्षुके लिए सारभूत तत्त्व सात हैं जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, संवर, निर्जरा और मोक्ष। जो चैतन्यस्वरूप है वह जीव है। और जो चैतन्यस्वरूप नहीं है वह अजीव है। शुभ और अशुभ कर्मोंके आनेके द्वारको आस्रव कहते हैं। आत्मा और कर्मके प्रदेशोंके परस्परमें अनुप्रवेशको बन्ध कहते हैं। आस्रवके रोकनेको संवर कहते हैं। बन्धे हुए कर्मोंके एकदेश क्षयको निर्जरा कहते हैं। और आत्माके समस्त कर्मबन्धनसे छूट जानेको मोक्ष कहते हैं। इन सात तत्त्वोंमें सबसे प्रथम जीवका नाम आता है क्योंकि यह सब कथन उसीके लिए है वही ज्ञाता द्रष्टा है। संसार दशामें अजीव जीवका सहकारी है। यदि दोनोंका मेल न होता तो संसार ही न होता। अतः जीवके बाद अजीवका नाम आता है। जीव और अजीवके मेलसे आस्रव होता है। अतः उनके बाद आस्रवका नाम आता है। आस्रवपूर्वक ही बन्ध होता है अतः आस्रवके बाद बन्धका नाम आता है। संवर बन्धका विरोधी है। संवर होनेपर बन्ध नहीं होता अतः बन्धका प्रतिपक्षी बतलानेके लिए बन्धके बाद संवरका नाम आता है। संवरके होनेपर निर्जरा भी होती है अतः संवरके बाद निर्जराका नाम आता है। और सबके अन्तमें मोक्षकी प्राप्ति होती है इसलिए अन्तमें मोक्ष का नाम आता है। यों तो सभी तत्त्व जीव और अजीवमें गर्भित हो जाते है क्योंकि आस्रव बन्ध संवर निर्जरा और मोक्ष या तो जीवरूप हो सकते हैं या अजीवरूप हो सकते हैं। जीव और अजीवसे बाहर तो कुछ है ही नहीं। फिर भी इन सबको अलग-अलग कहनेका एक उद्देश्य है। तत्त्वोंके विवेचनका उद्देश्य है मोक्ष और वह होता है संसारपूर्वक। संसारके प्रधान कारण हैं आस्रव और बन्ध तथा मोक्षके प्रधान कारण हैं संवर और निर्जरा। इस तरह संसार और मोक्षकी प्रक्रियाको जाननेके लिए सातों तत्त्वोंका स्वरूप जानना आवश्यक है। इसको थोड़ा और स्पष्ट कर देना उचित होगा। आस्रव करनेवाला और जिसका आस्रव होता है ये दोनों आस्रव हैं। बन्ध करनेवाला और जो कर्म बन्धता है ये दोनों बन्ध हैं। संवर करनेवाला और जिस कर्मका संवर होता है ये दोनों संवर हैं। निर्जरा करनेवाला और जिसकी निर्जरा होती है ये दोनों निर्जरा हैं। छूटनेवाला और जो छूटता है ये दोनों मोक्ष हैं। दूसरे शब्दोंमें भावास्रव-द्रव्यास्रव, भावबन्ध-द्रव्यबन्ध, भावसंवर-द्रव्यसंवर, भावमोक्ष-द्रव्यमोक्ष ये आस्रव बन्ध संवर निर्जरा और मोक्षरूप हैं। और दोनों जीव और अजीव हैं। तत्त्वार्थसूत्रमें इन्हीं सात तत्त्वोंके श्रद्धानको सम्यग्दर्शन कहा है और समयसारमें इन्हीं सात तत्त्वोंके भूतार्थनयसे परिज्ञानपूर्वक श्रद्धानको सम्यक्त्व कहा है। इन दोनों कथनोंमें क्या दृष्टिभेद है यही विवेचनीय है। यह तो स्पष्ट है कि उक्त तत्त्व अकेले जीव या अकेले अजीवके नहीं हो सकते। अब यदि जीव और पुद्गलकी अनादि बन्ध पर्यायको लेकर बाह्यदृष्टिसे दोनोंको एक अनुभव करें तब तो वे भूतार्थ प्रतीत होते हैं। किन्तु यदि एक जीवद्रव्यके स्वभावको लेकर अनुभव करें तो उक्ततत्त्व अभूतार्थ हैं। इसलिए भूतार्थनयसे इन तत्त्वोंमें एक जीव ही दृष्टिगोचर होता है। तथा अन्तर्दृष्टिसे ज्ञायकभाव

---

१. 'जीवाजीवाभावा पुण्णं पावं च आसवं तेसिं। संवर णिज्जरबंधो मोक्खो य हवंति ते अट्ठा ॥१०८॥ —पञ्चास्ति०। 'आसव बंधण संवर णिज्जर मोक्खा सपुण्णपावा जे। जीवाजीवविसेसा ते वि समासेण पभणामो ॥२८॥'—द्रव्यसं०।

भणिया जीवाजीवा पुव्वं जे हेउ आसवाईणं ।
ते आसवाइ तच्चं साहिज्जं तं णिसामेह ॥१५०॥

दुविहं आसवमग्गं णिद्दिट्ठं दव्वभावभेदेहिं ।
मिच्छत्ताइचउक्कं जीवे भावासवं भणियं ॥१५१॥

[1]लद्धूण तण्णिमित्तं जोगं जं पुग्गलं पदेसत्थं ।
परिणमदि कम्मरूवं[2] तंपि हु दव्वासवं जीवे ॥१५२॥

जीव है, जीवके विकारका कारण अजीव है। आस्रव संवर बन्ध निर्जरा मोक्ष ये केवल जीवके विकार नहीं हैं किन्तु अजीवके विकारसे जीवके विकारके कारण हैं। ऐसे ये सात तत्त्व जीवद्रव्यके स्वभावको छोड़कर स्वपरनिमित्तक एक द्रव्यपर्यायरूपसे अनुभव किये जानेपर तो भूतार्थ हैं और सब कालोंमें स्खलित न होनेवाले एक जीवद्रव्य स्वभावको लेकर अनुभव किये जानेपर अभूतार्थ हैं। इसलिए इन तत्त्वोंमें भूतार्थनयसे एक जीव ही प्रकाशमान है। इस तरह दृष्टिभेदसे कथन जानना चाहिए। दोनोंका आन्तरिक उद्देश्य एक ही है। तत्त्वार्थसूत्रमें तत्त्वका बोध करानेकी दृष्टिसे व्यवहारकी प्रधानता है और समयसारमें तत्त्वकी प्राप्तिकी दृष्टिसे निश्चयकी प्रधानता है अन्य कोई भेद नहीं है।

पहले जो जीव अजीव आस्रव आदिके हेतु कहे थे उन आस्रवादि तत्त्वोंको साधते हैं उसे सुनें ॥१५०॥

आगे आस्रवके भेदपूर्वक भावास्रवको कहते हैं—

द्रव्यास्रव और भावास्रवके भेदसे आस्रवमार्ग दो प्रकारका कहा है। जीवमें पाये जानेवाले मिथ्यात्व अविरति कषाय और योगको भावास्रव कहा है ॥१५१॥

विशेषार्थ—जीवके जिस भावका निमित्त पाकर कर्मोंका आस्रव होता है उसे भावास्रव कहते हैं। वे भाव हैं मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग। यद्यपि तत्त्वार्थसूत्रमें योगको आस्रवका कारण कहा है और योगसहित मिथ्यात्व आदिको बन्धका कारण कहा है। किन्तु जहाँ मिथ्यात्व होता है वहाँ आगेके सभी कारण रहते हैं और जहाँ अविरति होती है मिथ्यात्व नहीं होता वहाँ भी आगेके सब कारण रहते हैं। अतः जहाँ जितने कारण होते हैं वे सभी अपने-अपने निमित्तसे होनेवाले कर्मोंके आस्रवमें कारण होते हैं। कुछ कर्म प्रकृतियाँ ऐसी हैं मिथ्यात्वके उदयमें ही जिनका आस्रव होता है। इसी तरह कुछका अमुक-अमुक कषायके उदयमें ही आस्रव होता है। अतः मिथ्यात्व आदिको आस्रवका कारण कहा है। वैसे आठ प्रकारके कर्मोंके आस्रवका कारण मिथ्यात्व आदि चार हैं किन्तु इन चारोंका भी मूल कारण राग द्वेष मोह है। ये राग द्वेष मोह कर्मजन्य हैं आत्माके साथ उनका संयोग सम्बन्ध है। आत्मा और ज्ञानकी तरह तादात्म्य-सम्बन्ध नहीं है। किन्तु अज्ञानी जीव क्रोधादिभावोंको भी वैसा ही अपना मानता है जैसा ज्ञानादिको मानता है। चिरकालसे साथ रहते-रहते उसमें यह भेदज्ञान नहीं हो पाता कि क्रोधादि मेरे नहीं हैं अतः जब क्रोध कषायका उदय होता है तो वह निःशंक होकर क्रोध करता है, राग करता है, मोह करता है। ऐसा करनेसे नवीन कर्मोंका आस्रव होता है। इसमें जो जीवके राग द्वेष मोहरूप भाव हैं वे भावास्रव हैं और उनके निमित्तसे जो पौद्गलिक द्रव्यकर्मोंका आस्रव होता है वह द्रव्यास्रव है। यही बात आगे कहते हैं॥

उन मिथ्यात्व आदिरूप जीवके भावोंका निमित्त पाकर जीवके प्रदेशोंमें स्थित कर्मरूप होने योग्य जो पुद्गल कर्मरूपसे परिणत होते हैं वह द्रव्यास्रव है ॥१५२॥

---

१. दट्ठूण। २. 'आसवदि जेण कम्मं परिणामेणप्पणो स विण्णेओ। भावासवो जिणुत्तो कम्मासवणं परो होदि ॥२९॥'—द्रव्यसं०।

उक्तं च—

अप्पपएसा मुत्ता पुग्गलसत्ती तहाविहा णेया ।
अण्णोण्णं मिल्लंता बंधो खलु होइ णिद्धाइ ॥
[1]कम्माणपदेसाणं अण्णोण्णपवेसणं कसायादो ।
बंधो चउव्विहो खलु ठिदिपयडिपदेसअणुभागा ॥१५३॥
[2]जोगा पयडिपदेसा ठिदिअणुभागा कसायदो होंति ।
एवं बंधसरूवं णायव्वं जिणवरे भणियं ॥१५४॥
णावाए छिद्दसहस्से ढक्कणे जह जलं ण पावसदि ।
मिच्छत्ताइअभावे तह जीवे संवरो होई ॥१५५॥

ग्रन्थकार आगे बन्धके समर्थनमें अन्य ग्रन्थका प्रमाण उद्धृत करते हैं—

आत्माके प्रदेशोंमें और मूर्त पुद्गलोंमें इस प्रकारकी शक्ति जाननी चाहिए कि दोनों परस्परमें मिल-कर स्निग्ध आदिकी तरह बन्धको प्राप्त होते हैं ।

कर्म और आत्माके प्रदेशोंका परस्परमें प्रवेशरूप बन्ध कषायसे होता है वह बन्ध चार प्रकारका है—प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनुभागबन्ध और प्रदेशबन्ध ॥ प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्ध योगसे होते हैं और स्थितिबन्ध तथा अनुभागबन्ध कषायसे होते हैं । इस प्रकार जिनेन्द्रभगवान्‌के द्वारा कथित बन्धका स्वरूप जानना चाहिए ॥१५३-१५४॥

विशेषार्थ—यह पहले लिख आये हैं कि संसारी जीव अनादिकालसे मूर्तिक कर्मोंसे बँधा है अतः वह भी कथंचित् मूर्तिक हो रहा है । उसके जो नये कर्म बँधते हैं एक तरहसे वे कर्म जीवमें स्थित मूर्तिक कर्मोंके साथ ही बँधते हैं क्योंकि मूर्तिकका मूर्तिकके साथ बन्ध होता है । इससे पहले कर्मपुद्गल जीवकी योगशक्तिके द्वारा आकृष्ट होते हैं और कषायरूप भावोंका निमित्त पाकर आत्मासे बँध जाते हैं । इस तरह आत्माकी योगशक्ति और कषाय, ये दोनों बन्धके कारण हैं । इनसे होनेवाला बन्ध चार प्रकारका होता है—प्रकृतिबन्ध, प्रदेशबन्ध, स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध । स्वभावको प्रकृति कहते हैं । जैसे नीम कडुआ होता है और गुड़ मीठा होता है । इसी तरह ज्ञानावरणका स्वभाव है अर्थका बोध न होना । दर्शनावरणका स्वभाव है अर्थका दर्शन न होना । इस प्रकारका कार्य जिससे हो वह प्रकृतिबन्ध है । कर्मरूपसे परिणत पुद्गल-स्कन्धोंकी संख्याका अवधारण परमाणु करके होना कि कितने परमाणु कर्मरूपसे परिणत हुए, प्रदेशबन्ध है । कर्मोंका अपने-अपने स्वभावरूपसे अमुक समयतक स्थिर रहना स्थितिबन्ध है । जैसे बकरी, गाय, भैंस आदिके दूधका अपने माधुर्यस्वभावसे विचलित न होना स्थिति है । और कर्मोंमें फलदानकी शक्तिका होना अनुभाग-बन्ध है । जैसे बकरी, गाय, भैंस आदिके दूधमें कमती या अधिक शक्ति होती है वैसे ही कर्मपुद्गलोंमें जो सामर्थ्यविशेष होती है वह अनुभागबन्ध है । आत्मासे बँधनेवाले कर्मोंमें अनेक प्रकारका स्वभाव होना तथा उनके परमाणुओंकी संख्याका कम अधिक होना, योगका कार्य है । तथा उनका आत्माके साथ कम या अधिक कालतक बँधे रहना और तीव्र या मन्द फल देनेकी शक्तिका होना कषायका कार्य है । इस तरह प्रकृतिबन्ध प्रदेशबन्ध योगसे और स्थितिबन्ध अनुभागबन्ध कषायसे होते हैं ॥

संवरका स्वरूप कहते हैं—

जैसे जलयान (नाव) के हजारों छिद्रोंको बन्द कर देनेपर उसमें पानी नहीं आता, वैसे ही मिथ्यात्व आदिका अभाव होनेपर जीवमें संवर होता है ॥१५५॥

१. मुद्रितप्रतौ 'अप्पपएसा मुत्ता' इति गाथा मूलत्वेन 'कम्माणपदेसाणं' इति गाथा च 'उक्तं च' रूपेण वर्तते । 'कम्मादपदेसाणं अण्णोण्णपवेसणं इदरो ॥३२॥'—द्रव्यसं० । २. 'पयडिट्ठिदिअणुभागप्पदेसभेदादु चदुविधो बंधो । जोगा पयडिपदेसा ठिदिअणुभागा कसायदो होंति ॥३३॥'—द्रव्यसं० ।

विशेषार्थ—कर्मोंके आस्रवको रोकनेका नाम संवर है। संवरके भी दो भेद हैं—भावसंवर और द्रव्यसंवर। आत्माका जो भाव कर्मोंको रोकनेमें कारण होता है वह भावसंवर है और द्रव्यकर्मोंके रुकनेका नाम द्रव्यसंवर है। भावसंवरपूर्वक ही द्रव्यसंवर होता है। अतः जिन आत्मभावोंका निमित्त पाकर द्रव्यकर्मोंका आस्रव होता था उनको रोकनेसे ही द्रव्यकर्मोंका आस्रव रुक सकता है। इन्द्रियाँ, कषाय और संज्ञा (आहार, भय, मैथुन, परिग्रह) ये भाव पापास्रव हैं। इनका जितने अंशमें जितने कालतक निग्रह किया जायेगा उतने अंशमें उतने कालतक पापास्रवका द्वार बन्द रहेगा। किन्तु सुख-दुःखमें समभाव रखनेवाले जिस संयमी साधुके सभी पदार्थोंमें राग द्वेष और मोह नहीं होता उसके शुभ और अशुभ कर्म नहीं आते, किन्तु उनका संवर हो जाता है इसलिए मोह राग और द्वेषरूप परिणामोंका रुकना भावसंवर है। और उसका निमित्त पाकर योगके द्वारा आनेवाले पुद्गलोंका शुभाशुभ कर्मरूप न होना द्रव्यसंवर है। जिस मुनिके जब पुण्यरूप शुभोपयोग और पापरूप अशुभोपयोग नहीं होता उसके शुभाशुभ कर्मका संवर होता है। इस तरह संवरके लिए राग द्वेष और मोहरूप भावोंको रोकना आवश्यक है और उनको रोकनेके लिए मूलकारण भेद-विज्ञान है। भेदविज्ञानके बिना इनको नहीं रोका जा सकता। भेदविज्ञानका एक उदाहरण इस प्रकार है—आत्मामें ज्ञान भी है और क्रोधरूप भाव भी है। दोनों ही अनादि हैं। इसीसे अज्ञानी जीव जैसे ज्ञानको अपना मानता है क्रोधको भी अपना मानता है। ऐसा व्यक्ति जैसे ज्ञानरूप परिणत होता है वैसे ही कषायके उदयमें क्रोधरूप परिणत होता है। जब उसे यह ज्ञान होता है कि ज्ञान तो मेरा स्वरूप है वह कहीं बाहरसे नहीं आता किन्तु क्रोध तो कर्मजन्य विकार है वह मेरा स्वरूप नहीं है अतः कषायका उदय होनेपर भी मुझे उस रूप परिणत नहीं होना चाहिए। इस भेदविज्ञानके होते ही वह उससे निवृत्त हो जाता है। और इस तरह उसकी आत्मामें संवरका द्वार खुल जाता है। शास्त्रोंमें जो गुप्ति, समिति, दस धर्म, बारह भावना, बाईस परीषह जय और चारित्रको संवरका कारण कहा है वह सब उक्त प्रकारकी आन्तरिक और बाह्य परिणतिमें ही सहायक होते हैं। इसीसे वे संवरके हेतु कहे हैं। भेदविज्ञानसे शुद्धात्माकी प्रतीति और उपलब्धि होती है। और शुद्धात्माकी उपलब्धि होनेपर जीव मिथ्यात्व आदि भावरूप परिणमन नहीं करता और उससे नवीन कर्मोंका संवर होता है। बन्धके कारण आगममें पाँच कहे हैं—मिथ्यात्व, असंयम, प्रमाद, कषाय और योग। ज्यों-ज्यों इनका अभाव होता जाता है त्यों-त्यों इनकी प्रधानतासे होनेवाला कर्मास्रव रुकता जाता है। आगे यह विचार करते हैं कि किस गुणस्थानमें किस कर्मका संवर होता है—पहले मिथ्यादृष्टि गुणस्थानमें मिथ्यादर्शनकी प्रधानतासे जो कर्म आता है, उस मिथ्यात्वका निरोध हो जानेपर आगेके सासादन सम्यग्दृष्टि आदि गुणस्थानोंमें उसका संवर होता है। वे कर्म हैं—मिथ्यात्व, नपुंसकवेद, नरकायु, नरकगति, एकेन्द्रिय, दोइन्द्रिय, तेइन्द्रिय, चौइन्द्रिय जाति, हुण्डकसंस्थान, असम्प्राप्तासृपाटिका संहनन, नरकगत्यानुपूर्वी, आतप, स्थावर, सूक्ष्म, अपर्याप्तक, साधारणशरीर ये १६। दूसरा कारण है असंयम। उसके तीन भेद हैं—अनन्तानुबन्धी कषायके उदयमें होनेवाला असंयम, अप्रत्याख्यानावरण कषायके उदयमें होनेवाला असंयम, और प्रत्याख्यानावरण कषायके उदयमें होनेवाला असंयम। उस-उस असंयमके अभावमें उस-उसके कारण होनेवाले कर्मास्रवका निरोध हो जाता है। निद्रा-निद्रा, प्रचला-प्रचला, स्त्यानगृद्धि, अनन्तानुबन्धी क्रोध मान माया लोभ, स्त्रीवेद, तिर्यंचायु, तिर्यंचगति, मध्यके चार संस्थान; चार संहनन, तिर्यंचगत्यानुपूर्वी, उद्योत, अप्रशस्तविहायोगति, दुर्भग, दुःस्वर, अनादेय, नीचगोत्र। ये पचीस कर्मप्रकृतियाँ अनन्तानुबन्धी कषायके उदयमें होनेवाले असंयमकी प्रधानतासे आती हैं। अतः एकेन्द्रियसे लेकर सासादन-सम्यग्दृष्टितक उनका बन्ध होता है। आगे उसका अभाव होनेसे उन प्रकृतियोंका भी संवर होता है। अप्रत्याख्यानावरण क्रोध मान माया लोभ, मनुष्यायु, मनुष्यगति, औदारिकशरीर, औदारिकअंगोपांग, वज्रर्षभनाराचसंहनन, मनुष्यगत्यानुपूर्वी ये दस प्रकृतियाँ अप्रत्याख्यानावरणकषायके उदयमें होनेवाले असंयमकी प्रधानतामें आती हैं अतः एकेन्द्रियसे लेकर चौथे असंयतसम्यग्दृष्टि गुणस्थानपर्यन्त इनका बन्ध होता है। आगे उसका अभाव होनेसे उनका संवर होता है। प्रत्याख्यानावरण क्रोध मान माया लोभ, ये चार प्रकृतियाँ

चिरबद्धकम्मणिवहं जीवपदेसा हु जं च परिगलइ।
सा णिज्जरा पउत्ता दुविहा सविपक्क अविपक्का ॥१५६॥

सयमेव कम्मगलणं इच्छारहियाण होइ सत्ताणं।
सविपक्क णिज्जरा सा अविपक्कमुवायकरणादो ॥१५७॥

प्रत्याख्यानावरण कषायके उदयमें होनेवाले असंयमकी प्रधानतासे आती हैं। अतः एकेन्द्रियसे लेकर पाँचवें संयतासंयत गुणस्थानपर्यन्त उनका बन्ध होता है। आगे उसका अभाव होनेसे उनका संवर होता है। प्रमादकी प्रधानतासे जिन कर्मप्रकृतियोंका आस्रव होता है, छठें प्रमत्तसंयतगुणस्थानसे आगे प्रमादका अभाव होनेसे उनका संवर होता है। वे प्रकृतियाँ हैं—असातावेदनीय, अरति, शोक, अस्थिर, अशुभ, और अयशःकीर्ति। देवायुके बन्धके आरम्भका हेतु प्रमाद भी है और अप्रमाद भी है अतः अप्रमत्तसंयत गुणस्थानसे आगे उसका संवर हो जाता है। जिस कर्मके आस्रवका कारण केवल कषाय है, प्रमाद नहीं है, उसका निरोध होनेपर उसका आस्रव रुक जाता है। वह प्रमाद आदिसे रहित कषाय तीव्र मध्यम और जघन्यके भेदसे तीन गुणस्थानोंमें पायी जाती है। उनमें-से आठवें अपूर्वकरण गुणस्थानके प्रथम संख्यातवें भागमें निद्रा और प्रचला बँधती हैं। उससे आगेके संख्यातवें भागमें तीस प्रकृतियाँ बँधती हैं—देवगति, पंचेन्द्रियजाति वैक्रियिकशरीर, आहारकशरीर, तैजसशरीर, कार्मणशरीर, समचतुरस्रसंस्थान, वैक्रियिक अंगोपांग, आहारक अंगोपांग, वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श, देवगत्यानुपूर्वी, अगुरुलघु, उपघात, परघात, उच्छ्वास, प्रशस्तविहायोगति, त्रस, बादर, पर्याप्त, प्रत्येक शरीर, स्थिर, शुभ, सुभग, सुस्वर, आदेय, निर्माण और तीर्थंकर। उसी गुणस्थानके अन्तिम समयमें हास्य, रति, भय, जुगुप्साका बन्ध होता है। इन सभी प्रकृतियोंका तीव्रकषायसे आस्रव होता है। अतः अपने-अपने बन्धवाले भागसे आगे उनका संवर है। उससे पहलेके गुणस्थानोंमें तो उनका बन्ध यथायोग्य होता ही है। नौवें अनिवृत्ति बादर साम्पराय गुणस्थानके प्रथम समयसे लेकर संख्यात भागोंमें पुरुषवेद और क्रोध संज्वलन बँधते हैं। उससे आगेके संख्यात भागोंमें मानसंज्वलन और मायासंज्वलन बँधते हैं। उसीके अन्तिम समयमें लोभसंज्वलन बँधता है। इन प्रकृतियोंका आस्रव मध्यमकषायसे होता है अतः निर्दिष्ट भागसे आगे उनका संवर जानना। पाँच ज्ञानावरण, चार दर्शनावरण, पाँच अन्तराय, यशःकीर्ति, उच्चगोत्रका बन्ध मन्दसंज्वलनकषायके उदयमें दसवें गुणस्थानतक होता है आगे उनका संवर है। केवल योगसे केवल एक सातावेदनीय ही बँधती है। अतः तेरहवें गुणस्थानसे आगे उसका संवर होता है। संक्षेपमें यह संवरकी प्रक्रिया है।

निर्जराका स्वरूप और भेद—

जीवके प्रदेशोंके साथ चिरकालसे बँधे हुए कर्मसमूहकी परिगलना (झड़ना) को निर्जरा कहते हैं। उस निर्जराके दो भेद हैं—सविपाक निर्जरा और अविपाक निर्जरा॥ इच्छाके बिना प्राणियोंके जो स्वयं ही कर्म विगलित होते हैं वह सविपाक निर्जरा है। और उपाय करनेसे जो कर्मोंकी निर्जरा होती है वह अविपाक निर्जरा है॥१५६-१५७॥

विशेषार्थ—बँधनेके पश्चात् कर्म आत्माके साथ रहते हैं। जब वे उदयमें आकर अपना फल देते हैं और फल देकर झड़ जाते हैं उसे ही निर्जरा कहते हैं। उस निर्जराके दो भेद हैं—सविपाक निर्जरा और अविपाक निर्जरा। सविपाक निर्जराको स्वकाल प्राप्त निर्जरा भी कहते हैं क्योंकि बँधे हुए कर्म उदयकाल आनेपर ही अपना फल देकर झड़ जाते हैं। अतः अपने समयपर ही झड़नेके कारण उसे स्वकालप्राप्त या सविपाक निर्जरा कहते हैं। सविपाक अर्थात् विपाककाल आनेपर होनेवाली निर्जरा सविपाक निर्जरा है। जैसे वृक्षपर लगा हुआ आमका फल अपने समयपर पककर टपक पड़ता है। जिस कर्मका विपाककाल तो नहीं आया, किन्तु तपस्या आदिके द्वारा बलपूर्वक उदयमें लाकर खिरा दिया गया उसे अविपाक निर्जरा कहते हैं। जैसे कच्चे आमोंको पालमें दबाकर समयसे पहले पका लिया जाता है। पहली निर्जरा तो सभी

जं अप्पसहावादो मूलोत्तरपयडिसंचियं मुयइ ।
तं मुक्खं अविरुद्धं दुविहं खलु दव्वभावगयं ॥१५८॥

जीवोंके यथा समय होती रहती है क्योंकि बाँधे गये कर्म अपना-अपना उदयकाल आनेपर फल देकर झड़ जाते हैं। किन्तु दूसरी निर्जरा व्रतधारियोंके ही होती है क्योंकि वे तपस्याके द्वारा कर्मोंको बलपूर्वक उदयमें लाकर नष्ट कर सकते हैं। निर्जराके भेद भावनिर्जरा और द्रव्यनिर्जरा भी हैं। शुभ और अशुभ परिणामों के रोकनेको संवर कहते हैं। जो संवर और शुद्धोपयोगसे युक्त होता हुआ छह प्रकारके अन्तरंग तप और छह प्रकारके बाह्यतपको करता है वह बहुत कर्मोंकी निर्जरा करता है। अतः यहाँ कर्मकी शक्तिको नष्ट करनेमें समर्थ और बाह्य तथा अन्तरंग तपोंके द्वारा वृद्धिको प्राप्त जो शुद्धोपयोग है, वह भाव निर्जरा है और उसके प्रभावसे नीरस हुए कर्मपुद्गलोंका एकदेश क्षय होना द्रव्यनिर्जरा है। जीवके परिणाम ज्यों-ज्यों विशुद्धताकी ओर बढ़ते जाते हैं त्यों-त्यों कर्मोंकी निर्जरामें भी वृद्धि होती जाती है। जैसे जब मिथ्या दृष्टि जीव प्रथमोपशम सम्यक्त्वकी प्राप्तिके अभिमुख होता हुआ अधःकरण, अपूर्वकरण और अनिवृत्तिकरण नामक तीन करणों (परिणामों) को करता है तो उस समय उसके आयुकर्मके सिवा शेष सात कर्मोंकी बहुत निर्जरा होती है। जब वह सम्यग्दृष्टि हो जाता है तो उसके पहलेसे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है। फिर जब वह श्रावक हो जाता है तो उसके सम्यग्दृष्टिसे भी असंख्यातगुणी निर्जरा होती है। श्रावकसे जब वह सप्तमगुणस्थानवर्ती मुनि होता है तो उसके श्रावकसे भी असंख्यातगुणी निर्जरा होती है। जब वह मुनि होकर अनन्तानुबन्धी कषायका विसंयोजन करता है तो उसके मुनिसे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है। फिर जब वह दर्शनमोहका क्षय करता है तो उसके पहलेसे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है। फिर जब वह उपशम श्रेणी चढ़ता है तो उसके दर्शनमोह क्षय कालसे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है। उसके बाद जब वह समस्त मोहनीय कर्मका उपशम करके ग्यारहवें उपशान्त कषाय गुणस्थानवाला होता है तो उसके उपशम अवस्थासे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है। वही जब नीचे गिरकर पुनः क्षपक श्रेणिपर चढ़ता है तो उसके उपशान्त कषाय अवस्थासे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है। वही जब समस्त मोहनीय कर्मका क्षय करके क्षीण कषाय हो जाता है तो उसके क्षपक अवस्थासे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है। वही जब सब घातिया कर्मोंको नष्ट करके केवली हो जाता है तो उसके क्षीण कषायसे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है। इस तरह उत्तरोत्तर अधिक-अधिक विशुद्ध परिणाम होनेसे निर्जरा भी अधिक-अधिक होती है। वह सब अविपाक निर्जरा है। यही मोक्षका कारण है।

आगे मोक्षका स्वरूप और भेद कहते हैं—

जो आत्म स्वभावसे, संचित मूल और उत्तर प्रकृतियोंसे छूटना है। उसे मोक्ष कहते हैं वह मोक्ष आत्मस्वभावके अविरुद्ध है अर्थात् आत्मस्वभाव रूप ही है। उसके भी दो भेद हैं—द्रव्य मोक्ष और भाव मोक्ष ॥१५८॥

विशेषार्थ—आत्माका समस्त कर्म बन्धनोंसे सर्वथा छूट जानेका नाम मोक्ष है। वह मोक्ष दो प्रकारका है—द्रव्यमोक्ष और भावमोक्ष। आत्माका जो परिणाम समस्त कर्मबन्धनोंके क्षयमें कारण है वह भावमोक्ष है और आत्मामें समस्त कर्मोंका अत्यन्त भिन्न हो जाना द्रव्यमोक्ष है। यह द्रव्यमोक्ष अयोग-केवलीके अन्तिम समयमें होता है। वह मोक्ष आत्मस्वरूप ही है। जैसे सुवर्णमें से आन्तरिक और बाह्य मैल निकल जानेपर सुवर्णके स्वाभाविक गुण चमक उठते हैं वैसे ही कर्म बन्धनसे सर्वथा छूट जानेपर आत्माके स्वाभाविक ज्ञानादि गुण, जो संसार अवस्थामें अत्यन्त मलिन हो रहे थे चमक उठते हैं। और आत्मा अपने स्वाभाविक रूपमें स्थिर हो जाता है। यही तो मोक्ष है। अतः मोक्ष आत्म स्वभावके अविरुद्ध है। मुक्तावस्था प्राप्त होनेपर, उसके किसी भी गुणका नाश नहीं होता। कुछ ऐसे भी मतावलम्बी हैं जो मुक्तावस्थामें आत्माके विशेष गुणोंका नाश मानते हैं, कोई आत्माका ही अभाव मानते हैं। किन्तु जैन धर्मके अनुसार मुक्तावस्थामें न तो आत्माका ही अभाव होता है और न उसके किसी गुणका ही अभाव होता है, बल्कि

नवपदार्थस्वरूपं निगद्य तस्यैव स्वामित्वमाह गाथाचतुष्टयेन—

जीवाइ सत्ततच्चं पण्णत्तं जं जहत्थरूवेण ।
तं चेव णवपयत्था सपुण्णपावा पुणो होंति ॥१५९॥
[2]सुहवेदं सुहगोदं सुहणामं सुहाउगं हवे पुण्णं ।
तव्विवरीयं पावं जाण तुमं दव्वभावभेदेहिं ॥१६०॥

उसके ज्ञान सुख आदि गुण और चमक उठते हैं। संसार अवस्थामें इन्द्रियजन्य ज्ञान और इन्द्रियजन्य सुख होता था जो कि एक तरहसे पराधीन होनेसे दुःखरूप ही था। इन्द्रियोंकी पराधीनताके मिट जानेसे मुक्तावस्थामें स्वाधीन स्वाभाविक अतीन्द्रिय ज्ञान और अतीन्द्रिय सुख प्रकट हो जाते हैं जो कभी नष्ट नहीं होते।

आगे नौ पदार्थोंका स्वरूप कहकर चार गाथाओंसे उसके स्वामित्वको बतलाते हैं—

यथार्थरूपसे जो जीवादि सात तत्त्व कहे हैं उन्हींमें पुण्य और पापको मिलानेसे नौ पदार्थ होते हैं ॥१५९॥

विशेषार्थ—आचार्य कुन्दकुन्दने दर्शन प्राभृत (गाथा १९) में छह द्रव्य, नौ पदार्थ, पाँच अस्तिकाय और सात तत्त्व कहे हैं। अर्थात् जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये छह द्रव्य हैं। इनकी द्रव्य संज्ञा है। द्रव्य शब्दसे जिनागम में इन्हींका बोध होता है। इनमेंसे काल द्रव्यको छोड़कर शेष पाँचोंको अस्तिकाय कहते हैं क्योंकि ये पाँचों द्रव्य बहुप्रदेशी हैं जैसे शरीर बहुप्रदेशी है। यद्यपि पुद्गलका परमाणु एकप्रदेशी है किन्तु अन्य परमाणुओंके साथ बँधकर वह भी बहुप्रदेशी कहलाता है इसलिए उपचारसे उसे भी बहुप्रदेशी कहा है। किन्तु कालद्रव्य सदा एकप्रदेशी ही रहता है। यद्यपि कालाणु असंख्यात हैं किन्तु वे आपसमें परमाणुकी तरह कभी बँधते नहीं हैं, रत्नोंकी तरह सदा अलग-अलग ही रहते हैं इसलिए वे काय नहीं हैं। जीव अजीव आस्रव बन्ध संवर निर्जरा मोक्ष ये सात तत्त्व हैं और इनमें पुण्य और पापको मिला देनेसे नौ पदार्थ कहे जाते हैं। उत्तरकालीन समस्त शास्त्रोंमें यही कथन किया गया है। यद्यपि नियमसारमें आचार्य कुन्दकुन्दने जीवादि छह द्रव्योंको भी 'तत्त्वार्थ' शब्दसे कहा है किन्तु तत्त्व शब्द जीवादि सातके अर्थमें ही रूढ़ है। मूलवस्तु है 'अर्थ', उसका व्युत्पत्ति सिद्ध अर्थ होता है—जिसका निश्चय किया जाये अर्थात् ज्ञानके विषयभूत पदार्थ। कुन्दकुन्दने ही प्रवचनसारके ज्ञेयाधिकारके प्रारम्भमें अर्थको द्रव्यमय कहा है। और द्रव्यको गुणमय कहा है। उनमें पर्याय होती हैं। इस तरह द्रव्य संज्ञा गुणपर्यायात्मकताकी सूचक है। किन्तु तत्त्वार्थ संज्ञा—जो अर्थ जिस रूपमें अवस्थित है उसका उसी रूपमें भवन तत्त्व है और तत्त्वसे विशिष्ट अर्थको तत्त्वार्थ कहते हैं। तत्त्वार्थमें जीव और अजीव ये दो मूल पदार्थ हैं जिनका अस्तित्व भी भिन्न है और स्वभाव भी भिन्न है। यहाँ अजीवसे मुख्यतया पुद्गलका ही ग्रहण किया गया है। क्योंकि जीव और पुद्गलके संयोग और वियोगसे ही बाकीके पाँच तत्त्वोंकी या सात पदार्थोंकी रचना हुई है। अतः मुमुक्षुके लिए सारभूत तत्त्व सात ही हैं। किन्तु उनमें पुण्य और पापको मिला देनेसे उनकी संज्ञा पदार्थ क्यों हो जाती है ये किसी आचार्यने स्पष्ट नहीं किया। इससे इतना तो स्पष्ट है कि पुण्य और पाप तत्त्वभूत नहीं हैं, या फिर आस्रव और बन्धमें उनका अन्तर्भाव हो जाता है अतः तत्त्व दृष्टिसे या तो वे आस्रवरूप हैं या बन्धरूप हैं।

शुभ वेदनीय शुभ गोत्र शुभ नाम और शुभ आयु ये पुण्य कर्म हैं और उसके विपरीत अर्थात् अशुभ वेद अशुभ गोत्र अशुभ नाम और अशुभ आयु पाप कर्म हैं। ये कर्म द्रव्य और भावके भेदसे भेदरूप हैं ॥१६०॥

१. 'जीवाजीवा भावा पुण्णं पावं च आसवं तेसिं। संवरणिज्जरबंधो मोक्खो य हवंति ते अट्ठा ॥१०८॥ —पञ्चास्ति०। 'छद्दव्व णव पयत्था पंचत्थी सत्त तच्च णिद्दिट्ठा'—दर्शनप्राभृत १९ गा०। २. 'सद्वेद्यशुभायुर्नामगोत्राणि पुण्यम् ॥२७॥ अतोऽन्यत्पापम् ॥२८॥'—तत्त्वार्थ सूत्र, अ० ८।

अहवा कारणभूदा तेसिं वयअव्वयाइं इह भणिया।
ते खलु पुण्णं पावं जाण इमं पवयणे भणियं ॥१६१॥
अज्जीव पुण्णपावे असुद्धजीवे तहासवे बंधे।
सामी मिच्छाइट्ठी सम्माइट्ठी हवदि सेसे ॥१६२॥

सम्यग्भूतस्य विषयिणः फलं दर्शयति—

सामी सम्मादिट्ठी जीवे संवरणिज्जरा मोक्खो।
[1]सुद्धे चेदणरूवे तह जाण सुणाणपच्चक्खं ॥१६३॥

विशेषार्थ—आठ कर्मोंमें से चार घाति कर्म तो पाप कर्म ही हैं। शेष चार अघाति कर्मोंमें ही पुण्य-पापरूप भेद हैं। जैसे वेदनीय कर्मके दो भेद हैं—सातवेदनीय और असातवेदनीय। इनमें से सातवेदनीय पुण्य कर्म है और असातवेदनीय पाप कर्म है। इसी तरह गोत्रकर्मके दो भेदोंमें-से उच्चगोत्र पुण्य कर्म है और नीचगोत्र पाप कर्म है। आयु कर्मके चार भेदोंमें-से नरकायु पाप कर्म है और शेष तीन आयु पुण्य कर्म हैं। नाम कर्मके भेदोंमें-से मनुष्यगति, देवगति, पंचेन्द्रियजाति, पाँच शरीर, तीन अंगोपांग, समचतुरस्र संस्थान, वज्रर्षभनाराचसंहनन, प्रशस्त वर्ण गन्ध रस स्पर्श, मनुष्यगत्यानुपूर्वी, देवगत्यानुपूर्वी, अगुरुलघु, परघात, उच्छ्वास, आतप, उद्योत, प्रशस्तविहायोगति, त्रस, बादर, पर्याप्त, प्रत्येकशरीर, स्थिर, शुभ, सुभग, सुस्वर, आदेय, यशःकीर्ति, निर्माण और तीर्थंकर ये शुभ नाम कर्म पुण्यरूप हैं। नरकगति, तिर्यंचगति, चार जाति, अन्तके पाँच संस्थान, पाँच संहनन, अप्रशस्त वर्ण गन्ध रस स्पर्श, नरकगत्यानुपूर्वी, तिर्यंचगत्यानुपूर्वी, उपघात, अप्रशस्त विहायोगति, स्थावर, सूक्ष्म, अपर्याप्ति, साधारण शरीर, अस्थिर, अशुभ, दुर्भग, दुःस्वर, अनादेय, अयशःकीर्ति ये पापकर्म हैं। प्रत्येक कर्म द्रव्य और भावके भेदसे दो प्रकारका है। जो पुद्गल परमाणु जीवके भावोंका निमित्त पाकर कर्मरूप परिणत हुए हैं उन्हें द्रव्यकर्म कहते हैं। और जीवके राग-द्वेषरूप भावोंको भावकर्म कहते हैं। द्रव्यकर्मके बिना भावकर्म नहीं होता और भावकर्मके बिना द्रव्यकर्म नहीं होता। दोनोंका परस्परमें निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है।

अथवा उन कर्मोंके कारणभूत जो व्रत अव्रत आदि यहाँ कहे हैं उन्हें पुण्य और पापरूप जानो, ऐसा आगममें कहा है ॥१६१॥

विशेषार्थ—तत्त्वार्थसूत्रके सातवें अध्यायमें व्रतोंका वर्णन है। उसकी सर्वार्थसिद्धि नामक टीकामें प्रथम सूत्रकी उत्थानिकामें टीकाकार पूज्यपाद स्वामीने कहा है कि 'आस्रव पदार्थका व्याख्यान हो चुका। उसके प्रारम्भमें ही कहा है कि शुभयोगसे पुण्यकर्मका आस्रव होता है। यह सामान्यसे कहा है उसीका विशेष रूपसे ज्ञान करानेके लिए शुभ क्या है यह कहते हैं।' इसके बाद इसी प्रथम सूत्रकी टीकामें यह शंका की गयी है कि व्रतको आस्रवका हेतु बतलाना ठीक नहीं है उसका अन्तर्भाव तो संवरके कारणोंमें किया गया है। आगे नौवें अध्यायमें 'संवरके हेतु गुप्ति समिति आदि कहे हैं। उनमें से दस धर्मोंमें-से संयम धर्ममें व्रतोंका अन्तर्भाव होता है।' इसके उत्तरमें पूज्यपाद स्वामीने कहा है कि संवरका लक्षण तो निवृत्ति है। किन्तु व्रत तो प्रवृत्तिरूप हैं—हिंसा, झूठ, चोरी आदिको त्यागकर अहिंसा, सत्यवचन, दी हुई वस्तुका ग्रहण आदि प्रवृत्ति मूलक क्रियाकी प्रतीति व्रतोंसे होती है। अतः व्रत पुण्यकर्ममें हेतु हैं और अव्रत—व्रतोंका पालन न करना पाप कर्ममें हेतु हैं। इसलिए ग्रन्थकारका कहना है कि यहाँ पुण्यसे पुण्यके हेतु व्रतोंको और पापसे पापके हेतु अव्रतोंका भी ग्रहण होता है।

आगे इन सात तत्त्वोंके स्वामियोंका कथन करते हैं—

अजीव, पुण्य, पाप, अशुद्धजीव, आस्रव और बन्धका स्वामी तो मिथ्यादृष्टि है और शेषका स्वामी सम्यग्दृष्टि है॥ शुद्ध चेतनरूप जीव, संवर, निर्जरा और मोक्षका स्वामी सम्यग्दृष्टि है। ऐसा सम्यग्ज्ञानसे प्रत्यक्ष जानो ॥१६२-१६३॥

१. सुद्धो चेयणरूवो अ० क० ख० मु० ज०।

विशेषार्थ—'यह मेरा है' इस प्रकारके अविकार मूलक भावको स्वामित्व कहते हैं। मिथ्यादृष्टिकी परमें आत्मबुद्धि होती है और सम्यग्दृष्टिकी 'स्व' में आत्मबुद्धि होती है। इसीसे पराये वस्तुको अपना माननेवाला मिथ्यादृष्टि कहा जाता है और अपनेको अपनो माननेवाला सम्यग्दृष्टि कहा जाता है। अजीव तत्त्वमें पौद्गलिक जमीन जायदाद सम्पत्ति आदिके साथ पौद्गलिक कर्म भी आते हैं और पौद्गलिक कर्मोके उदयसे होनेवाले राग द्वेष आदिरूप भाव भी आते हैं। ये सब पर हैं किन्तु मिथ्यादृष्टि इन्हें अपना मानता है। इसी तरह पुण्य और पाप, आस्रव और बन्ध तथा जीवकी अशुद्धरूप परिणति भी कर्मकृत होनेसे पर है। मिथ्यादृष्टि इन सबको अपना मानता है। उसे स्वपरविवेक न होनेसे कर्ममें, शरीरमें और अपनी विभावरूप परिणतिमें 'यह मैं हूँ' या 'ये मेरे हैं' ऐसी उसकी भावना रहती है।

समयसारमें कहा है कि आत्माको नहीं जाननेवालोंकी विभिन्न धारणाएँ पायी जाती हैं—कोई शरीरको ही जीव मानता है, कोई कर्मको या कर्मजन्य वैकारिक भावोंको जीव मानता है किन्तु ये सब तो पुद्गल द्रव्यके परिणाम हैं या कर्मरूप पुद्गल द्रव्यके निमित्तसे हुए हैं। अतः अजीव पदार्थ पुद्गल और चेतन जीव एक कैसे हो सकते हैं। वस्तुतः जीवका लक्षण तो चेतना है। और पुद्गलका लक्षण रूप रस गन्ध और स्पर्श है। जीवमें रूपादि नहीं होते और पुद्गलमें चेतना नहीं होती। ये दोनों दो स्वतन्त्रद्रव्य हैं। किन्तु संसार अवस्थामें अनादिकालसे इन दो द्रव्योंका मेल चला आता है उसके कारण जीव और पुद्गलके मेलसे भ्रम पैदा होता है और व्यवहारनयसे ऐसा कह दिया जाता है कि जीवमें वर्णादि हैं किन्तु यथार्थमें चैतन्य भाव ही जीवरूप है शेष सब भाव राग, द्वेष, मोह, कर्म, शरीर, आस्रव, बन्ध, उदय आदि जीवरूप नहीं है। जीवकी मोह राग द्वेषरूप प्रवृत्तिके निमित्तसे जो पुण्य या पाप कर्मोंका आस्रव और बन्ध होता है वह भी जीवरूप नहीं है। यथार्थमें जीवके रागद्वेष मोहरूप भाव ही आस्रव भाव है। उनका निमित्त पाकर पौद्गलिक कर्मोंका आस्रव होता है और आस्रव पूर्वक बन्ध होता है। बन्ध किस कारणसे होता है इसे स्पष्ट करनेके लिए समयसारमें एक उदाहरण दिया है। एक पहलवान शरीरमें तेल लगाकर धूलभरी भूमिमें व्यायाम करता है, वृक्षोंको काटता है उखाड़ता है इससे उसका शरीर धूलसे भर जाता है। अब विचारनेकी बात यह है कि उसका शरीर धूलसे लिप्त क्यों हुआ, क्या उसने वृक्षोंको काटा इसलिए धूलसे लिप्त हुआ या धूल भरी भूमिमें स्थित होनेसे उससे धूल चिपटी। किन्तु यदि वही तेल लगाये बिना यह सब करता है तो उसका अंग धूलसे लिप्त नहीं होता। अतः स्पष्ट है कि उसके शरीरमें लगा तेल ही उसके धूल धूसरित होनेका हेतु है। इसी तरह मिथ्यादृष्टि जीव रागादिसे युक्त होकर जो चेष्टाएँ करता है उसीसे उसके कर्मबन्ध होता है। अतः जीवकी अशुद्ध परिणति तथा आस्रव, बन्धको अपना माननेवाला मिथ्यादृष्टि है और संवर निर्जरा मोक्ष तथा जीवकी शुद्धपरिणतिको अपना माननेवाला सम्यग्दृष्टि है। संवरका अर्थ है रुकना। रागादि भावोंको रोकना संवर है उसके होनेसे कर्मोंका आना भी रुक जाता है अतः वह भी संवर है। पहलेका नाम भावसंवर है और दूसरेको द्रव्यसंवर कहते हैं। कर्मोंके झड़नेका नाम निर्जरा है। यों तो प्रत्येक संसारी जीवके पूर्वबद्ध कर्मोंकी निर्जरा होती रहती है। जिन कर्मोंकी स्थिति पूरी हो जाती है वे अपना फल देकर झड़ जाते हैं। किन्तु वह निर्जरा मोक्षका कारण नहीं है। संवर पूर्वक निर्जरा ही मोक्षका कारण है। सम्यग्दृष्टि संवर और संवर पूर्वक निर्जरा तथा मोक्षको ही अपना मानता है। उसकी यह दृढ़ प्रतीति होती है कि रागादिभाव आत्माका स्वपद नहीं है, क्योंकि वे सब विकारी भाव हैं, इसीलिए शाश्वत नहीं हैं, आत्मस्वभावके विरुद्ध हैं, एकमात्र ज्ञानस्वभाव ही आत्माका स्वपद है क्योंकि आत्मा ज्ञानस्वभाव है, इसीसे वह स्थायी है, शाश्वत है उसीके आश्रयसे मुक्तिकी प्राप्ति होती है, उसके बिना महान् तपस्या करनेपर भी मुक्तिसंभव नहीं है। अतः सम्यग्दृष्टि समस्त विभावोंको अपना नहीं मानता इसीसे वह किसी भी परभावकी इच्छा नहीं करता। इसीसे कर्मके मध्य रहकर भी वह कर्मसे लिप्त नहीं होता जैसे सुवर्ण कीचड़में पड़ा रहकर भी उससे लिप्त नहीं होता उसमें कोई विकृति पैदा नहीं होती।

णच्चा दव्वसहावं जो [1]सद्दाणगुणमंडिओ णाणी।
चारित्तरयणपुण्णो पच्छा सो णिव्वुदिं लहई ॥१६४॥

इति पदार्थाधिकारः।

तीर्थस्वामिनं नमस्कृत्य युक्तिव्याख्यानार्थमाह[2]—

वीरं विसयविरत्तं विगयमलं विमलणाणसंजुत्तं।
[3]पणविवि वीरजिणिंदं पमाणणयलक्खणं वोच्छं ॥१६५॥

आगमादेव पर्याप्ते[4] किं युक्तिप्रयासेनेति तं प्रत्याह—

जस्स ण तिवग्गकरणं णहु तस्स तिवग्गसाहणं होई।
वग्गतियं जइ इच्छह ता तियवग्गं मुणह पढमं ॥१६६॥
णिक्खेव णय पमाणं छद्दव्वं सुद्ध एव जो अप्पा।
तक्क पवयणणामं अज्झप्पं होइ हु तिवग्गं ॥१६७॥

इस तरह जो द्रव्योंके स्वभावको जानकर श्रद्धागुण (सम्यग्दर्शन) से सुशोभित हुआ ज्ञानी चारित्ररूपी रत्नसे परिपूर्ण होता है, अर्थात् सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान पूर्वक चारित्रको धारण करता है वह मोक्षको प्राप्त करता है ॥१६४॥

पदार्थाधिकार सम्पूर्ण।

वर्तमान धर्मतीर्थ के स्वामी भगवान् महावीरको नमस्कार करके प्रमाणनय रूप युक्तिका व्याख्यान करने की प्रतिज्ञा करते हैं—

कर्मोंको जीतनेसे वीर, विषयोंसे विरक्त, कर्ममलसे रहित और निर्मल केवलज्ञानसे युक्त जिनेन्द्र महावीरको नमस्कार करके प्रमाण और नयका लक्षण कहूँगा ॥१६५॥

आगम ही पर्याप्त है, युक्तिको जाननेके प्रयाससे क्या लाभ ? ऐसा माननेवालेको लक्ष्य करके ग्रन्थकार कहते हैं—

जो त्रिवर्गको नहीं जानता वह त्रिवर्गका साधन नहीं कर सकता। अतः यदि त्रिवर्गकी इच्छा है तो पहले त्रिवर्ग को जानो ॥१६६॥

आगे त्रिवर्गका कथन करते हैं—

निक्षेप नय और प्रमाण तो तर्क या युक्ति रूप प्रथम वर्ग है, छह द्रव्योंका निरूपण प्रवचन या आगम रूप दूसरा वर्ग है और शुद्ध आत्मा अध्यात्मरूप तीसरा वर्ग है इस प्रकार यह त्रिवर्ग है ॥१६७॥

विशेषार्थ—आगममें कहा है कि जो पदार्थ प्रमाण नय और निक्षेपके द्वारा सम्यक् रीतिसे नहीं जाना जाता, वह पदार्थ युक्त होते हुए भी अयुक्तकी तरह प्रतीत होता है और अयुक्त होते हुए भी युक्तकी तरह प्रतीत होता है। अर्थात् प्रमाण नय और निक्षेपके द्वारा पदार्थका सम्यक् आलोचना करना ही उचित है, उसके बिना यथार्थ वस्तुकी प्रतीति नहीं होती। इन तीनोंको ग्रन्थकारने तर्क या युक्ति कहा है। अकलंकदेवने भी लघीयस्त्रयमें प्रमाण नय और निक्षेपका कथन करनेकी प्रतिज्ञा करते हुए कहा है—'ज्ञानको

१. जो सुद्धाणगुण अ० क० ख० ज०। जो सद्दहणगुणं मु०। २. -माह वीरमिति अ० मु०। ३. पणवेवि आ०। पणवमि ज०। पणमवि अ०। ४. पूर्ज्यते अ० आ० ख०। पूर्यते क०। पूर्यते ज०। ५. 'प्रमाणनयनिक्षेपैर्योऽर्थो नाभिसमीक्ष्यते। युक्तं चायुक्तवद्भाति तस्यायुक्तं च युक्तवत् ॥'—धवला, पु० १, पृ० १६। 'जो ण पमाणणएहिं णिक्खेवेण णिक्खिदे अत्थं। तस्साजुत्तं जुत्तं जुत्तमजुत्तं च पडिहाइ ॥'—तिलोयपण्णत्ति।

प्रमाणस्वरूपं प्रयोजनं भेदं विषयं चाह—

कज्जं सयलसमत्थं जीवो साहेइ वत्थुगहणेण ।
वत्थू पमाणसिद्धं तह्मा तं जाण णियमेण ॥१६८॥
गेह्णइ वत्थुसहावं अविरुद्धं सम्मरूव जं णाणं ।
भणियं खु तं पमाणं पच्चक्खपरोक्खभेएहिं ॥१६९॥

प्रमाण कहते हैं उपायको निक्षेप कहते हैं और ज्ञाताके अभिप्रायको नय कहते हैं। इस प्रकार युक्तिसे अर्थात् प्रमाण नय और निक्षेपके द्वारा पदार्थका निर्णय करना चाहिए। तो एक त्रिवर्ग तो प्रमाण नय निक्षेप है और दूसरा त्रिवर्ग युक्ति आगम और अध्यात्म है। ऊपर ग्रन्थकारने कहा है कि त्रिवर्गको जाने बिना त्रिवर्गका साधन नहीं कर सकता। सो प्रमाण नय निक्षेपको जाने बिना तर्क या युक्ति आगम और अध्यात्मकी साधना करना संभव नहीं है। तर्क या युक्ति तो प्रमाणमूलक होती है, अतः प्रमाणको जाने बिना युक्ति या तर्कका प्रयोग अथवा उसे समझना संभव नहीं है। ग्रन्थकारने प्रवचन या आगम और अध्यात्मका अन्तर भी स्पष्ट कर दिया है। आजकल इस अन्तरको न जाननेसे भी बहुत विसंवाद फैला हुआ है। आगम या प्रवचनमें तो छहों द्रव्योंकी चर्चा रहती है। वहाँ शुद्ध द्रव्य या अशुद्ध द्रव्यको लेकर एकको सत्य और दूसरेको मिथ्या बतलानेकी दृष्टि नहीं है। किन्तु अध्यात्मका मुख्य प्रयोजनीय विषय शुद्ध आत्मा है। वही उसकी दृष्टिमें सत्य और उपादेय है। जब आगम प्रकारान्तरसे उसी बातको कहता है तब अध्यात्म सीधी तरहसे उस बातको कहता है। उदाहरणके लिए तत्त्वार्थसूत्रमें भी सात तत्त्वों या नौ पदार्थोंका कथन है और समयसारमें भी उन्हींका कथन है। किन्तु सूत्रकारका उद्देश उनका स्वरूप मात्र बोध कराना है परन्तु समयसारके कर्ताका उद्देश केन्द्रमें शुद्ध आत्माको रखकर उसकी दृष्टिसे सात तत्त्वों या नौ पदार्थोंकी प्रक्रियाको बतलाना है। तत्त्वार्थ सूत्रका उद्देश तत्त्वार्थका अधिगम-बोध कराना है और समयसारका उद्देश भेद विज्ञान कराना है कि जीव और अजीव ये दोनों दो स्वतंत्र भिन्न स्वभाववाले पदार्थ हैं और जीव और पुद्गलके संयोगसे ही शेष आस्रव आदिकी रचना हुई है। इस लिए उसमें से उपादेय केवल एक शुद्ध जीव ही है। वह शुद्ध जीव निश्चयनयका विषय है। निश्चयनय शुद्ध द्रव्यका निरूपण करता है और व्यवहार नय अशुद्धद्रव्यका निरूपण करता है। जैसे रागपरिणाम ही आत्माका कर्म है। वही पुण्य पाप रूप है, आत्मा राग परिणामका ही कर्ता है उसीका ग्रहण करनेवाला है और उसीका त्याग करनेवाला है यह निश्चयनयकी दृष्टि है। पुद्गल परिणाम आत्माका कर्म है, वही पुण्य पाप रूप है, आत्मा पुद्गल परिणामका कर्ता है उसीको ग्रहण करता है और छोड़ता है यह व्यवहार नयको दृष्टि है। ये दोनों ही नय सत् हैं क्योंकि शुद्धता और अशुद्धता दोनों रूपसे द्रव्यकी प्रतीति होती है किन्तु अध्यात्ममें साधकतम होनेसे निश्चयनयको ग्रहण किया गया है। क्योंकि साध्यके शुद्ध होनेसे द्रव्यकी शुद्धताका द्योतक निश्चयनय ही साधकतम है, अशुद्धताका द्योतक व्यवहारनय नहीं। अध्यात्मकी यह दृष्टि है। आगमकी दृष्टि केवल वस्तुस्वरूप बोधक है, प्रापक नहीं है। अतः प्रमाणनय निक्षेप रूप तर्कके द्वारा आगममें प्रतिपादित वस्तुतत्त्वको जानकर अध्यात्मके द्वारा उसमें से शुद्धात्माको प्राप्त करना चाहिए।

आगे प्रमाणका स्वरूप भेद और प्रयोजन कहते हैं—

जीव वस्तुको ग्रहण करके सकल समर्थ कार्यको सिद्ध करता है। और वस्तुकी सिद्धि प्रमाणके द्वारा होती है इसलिए उस प्रमाणको नियमसे अवश्य जानना चाहिए ॥१६८॥ जो ज्ञान वस्तुके यथार्थ स्वरूपको सम्यक्‌रूपसे जानता है उसे प्रमाण कहते हैं। उसके दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष ॥१६९॥

विशेषार्थ—वस्तुके सच्चे ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। सीपमें चाँदीका भ्रम होना या यह सीप है या चाँदी, इस प्रकारका संशय रूप ज्ञान प्रमाण नहीं है। वही ज्ञान प्रमाण होता है जो सीपको सीप रूपसे और चाँदीको चाँदी रूपसे जानता है। अतः वस्तुके यथार्थ स्वरूपकी प्रतीति प्रमाणके द्वारा ही होती है। जब

[१]मइसुइ परोक्खणाणं ओहीमणं होइ वियलपच्चक्खं।
केवलणाणं च तहा अणोवमं सयलपच्चक्खं ॥१७०॥

वस्तुके यथार्थ स्वरूपको ग्रहण कर लिया जाता है तभी उसमें जाननेवालेकी प्रवृत्ति होती है और तभी उससे कार्यकी सिद्धि होती है। जैसे प्यासा आदमी जब जान लेता है कि वहाँ पानी है तभी वह पानीके पास जाता है और अपनी प्यास बुझाता है। इसी तरह धर्मके सम्बन्धमें भी जानना चाहिए। यह संसार क्या है, क्यों है, मेरा स्वरूप क्या है, मैं चेतन हूँ तो क्यों हूँ, जड़से मेरा स्वरूप क्यों भिन्न है? जड़के साथ मेरा क्या सम्बन्ध है, सच्चे देव, सच्चे शास्त्र और सच्चे गुरुका क्या स्वरूप है, झूठे देव, झूठे शास्त्र, झूठे गुरु कैसे होते हैं, ये सब बातें जाने बिना धर्मके स्वरूपको नहीं जाना जा सकता और बिना जाने प्रवृत्ति करने में तो खतरा ही खतरा है। आजकल लोग धर्म करते भी हैं तो बिना जाने-बूझे करते हैं। इसीसे उन्हें धर्म करके भी जो आनन्द आना चाहिए वह नहीं आता। शास्त्रज्ञानके बिना शास्त्रोंकी बातोंको कैसे जाना जा सकता है। इसीसे छहढालेमें ज्ञानकी प्रशंसा करते हुए कहा है—'ज्ञान समान न आन जगतमें सुखको कारन। इह परमामृत जन्मजरामृति रोगनिवारन।' इस संसारमें सम्यग्ज्ञानके समान सुखदायक कोई नहीं है। यह ज्ञान ही जन्म, जरा और मृत्युरूपी रोगोंको नाश करनेके लिए अमृतके समान है। अतः सम्यग्ज्ञानकी उपासना करना चाहिए। उस सम्यग्ज्ञान रूप प्रमाणके दो भेद हैं, प्रत्यक्ष और परोक्ष। जो ज्ञान इन्द्रिय प्रकाश, उपदेश आदि बाह्य निमित्तोंसे होता है उसे परोक्ष ज्ञान कहते हैं और जो ज्ञान परकी सहायताके बिना मात्र आत्मासे ही होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं।

मतिज्ञान और श्रुतज्ञान परोक्ष हैं। अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान विकल प्रत्यक्ष हैं तथा केवलज्ञान अनुपम सकल प्रत्यक्ष है ॥१७०॥

विशेषार्थ—मन और इन्द्रियोंकी सहायतासे जो ज्ञान होता है उसे मतिज्ञान कहते हैं। मतिज्ञानसे जाने हुए पदार्थमें मनकी सहायतासे जो विशेषज्ञान होता है उसे श्रुतज्ञान कहते हैं। ये दोनों ज्ञान इन्द्रियों-की सहायतासे उत्पन्न होते हैं इसलिए इन्हें परोक्ष कहते हैं; क्योंकि इन्द्रियाँ प्रकाश, उपदेश ये सब पर हैं और परकी सहायतासे जो ज्ञान होता है वह परोक्ष है। प्रत्यक्षके दो भेद हैं—विकल प्रत्यक्ष या एक देश प्रत्यक्ष और सकल प्रत्यक्ष। अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान विकल प्रत्यक्ष हैं। और एक मात्र केवल ज्ञान सकल या पूर्ण प्रत्यक्ष है। इन्द्रियादिकी सहायताके बिना केवल आत्मासे जो रूपी पदार्थोंका एक देश प्रत्यक्षज्ञान होता है उसे अवधिज्ञान कहते हैं। और दूसरेके मनमें स्थित अर्थका जो एकदेश प्रत्यक्ष ज्ञान होता है उसे मनःपर्ययज्ञान कहते हैं। ये दोनों ज्ञान मूर्त पदार्थको ही प्रत्यक्ष जानते हैं उसकी सब पर्यायों को नहीं जानते, कुछ ही पर्यायोंको जानते हैं। किन्तु केवलज्ञान समस्त ज्ञानावरणीय कर्मके क्षयसे प्रकट होता है अतः वह सब द्रव्योंकी सब पर्यायोंको एक साथ जानता है। इसीसे उसे अनुपम कहा है। उसके समान अन्य कोई ज्ञान नहीं है। असलमें ज्ञान जीवका स्वाभाविक गुण है। चूँकि हमारा ज्ञान परकी सहायतासे होता है अतः उसे परका गुण समझ लिया जाता है किन्तु वह तो आत्मिकगुण है, कर्मोंसे आच्छादित होनेके कारण उसे परकी सहायताकी आवश्यकता पड़ती है। कर्मोंका आवरण हट जाने पर वह सूर्यकी तरह सर्व प्रकाशक हो जाता है। विश्वमें जो कुछ भी सत् है वह उसका ज्ञेय है, उसे वह जानता ही है। जो उसका ज्ञेय नहीं है वह वस्तु ही नहीं है। इसीसे केवलज्ञानी अर्हन्त सर्वज्ञ सर्वदर्शी होते हैं। और उनके वचनोंको प्रमाण माना जाता है। वे अन्यथा नहीं कहते हैं। राग, द्वेष और मोहवश मनुष्य झूठ बोलता है जिसमें राग-द्वेष और मोह न होनेके साथ पूर्णज्ञान भी होता है उसके असत्य बोलनेका कोई कारण नहीं

१. मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि ज्ञानम् ॥ तत्प्रमाणे। आद्ये परोक्षम्। प्रत्यक्षमन्यत्।—तत्त्वार्थसूत्र १ अ०, सू० ९, १०, ११, १२। 'प्रत्यक्षमिदानीं वक्तव्यं तत् द्वेधा-देशप्रत्यक्षं सकलप्रत्यक्षं च। देशप्रत्यक्षमवधि-मनःपर्ययज्ञाने। सर्वप्रत्यक्षं केवलम्।—सर्वार्थसिद्धिः।

[1]वत्थू पमाणविसयं णयविसयं हवइ वत्थुएकंसं ।
जं दोहि णिण्णयट्ठं तं णिक्खेवे हवइ विसयं ॥१७१॥

नययोजनिकाक्रममाह—

[2]णाणासहावभरियं वत्थुं गहिऊण तं पमाणेण ।
एयंतणासणट्ठं पच्छा णयजुंजणं कुणह ॥१७२॥

है। इसीसे सर्वज्ञके द्वारा प्रतिपादित वस्तुस्वरूप ही यथार्थ है। उसे सम्यक् रीतिसे जानना चाहिए। ज्ञान ही ऐसा एक गुण है जिसके द्वारा हम अपने को और दूसरोंको जान सकते हैं इसलिए जीवनमें सम्यग्ज्ञानकी उपासना अवश्य करना चाहिए।

आगे प्रमाण, नय और निक्षेपमें अन्तर बतलाते हैं—

वस्तु प्रमाणका विषय है और वस्तुका एक अंश नयका विषय है। और जो अर्थ प्रमाण और नयसे निर्णीत होता है वह निक्षेपका विषय है ॥१७१॥

विशेषार्थ—प्रमाण पूर्ण वस्तुको ग्रहण करता है। अर्थात् धर्मभेदसे वस्तुको ग्रहण न करके सभी धर्मोंके समुच्चयरूप वस्तुको जानता है। और प्रमाणके द्वारा गृहीत पदार्थके एकदेशमें वस्तुका निश्चय करानेवाले ज्ञानको नय कहते हैं। नय धर्मभेदसे वस्तुको ग्रहण करता है अर्थात् वह सभी धर्मोंके समुच्चय वस्तुको ग्रहण न करके केवल किसी एक धर्मके द्वारा ही वस्तुको ग्रहण करता है। जैसे द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु प्रमाणका विषय है और केवल द्रव्यरूप या पर्यायरूप वस्त्वंश नयका विषय है। चूँकि नय एक धर्मकी मुख्यतासे वस्तुको ग्रहण करता है किन्तु वस्तु उस एक धर्मरूप ही नहीं है उसमें तो अनेक धर्म हैं। इसलिए सभी नय सापेक्ष अवस्थामें ही सम्यक् होते हैं। जो किसी एक धर्मरूप ही वस्तुको स्वीकार करके अन्य धर्मोंका निषेध करता है वह नय मिथ्या है। आशय यह है कि नय जाननेवालेके अभिप्रायको व्यक्त करता है इसीसे ज्ञाताके अभिप्रायको नय कहा है। नयमें ज्ञाताके अभिप्रायके अनुसार वस्तुकी प्रतीति होती है। किन्तु प्रमाणसे यथार्थ पूर्ण वस्तुकी प्रतीति होती है। इसीसे नय प्रमाणका ही भेद होते हुए भी प्रमाणसे भिन्न है। जैसे समुद्रका अंश न तो समुद्र ही है और न असमुद्र ही है। वैसे ही नय न तो प्रमाण ही है और न अप्रमाण ही है। इस प्रकार नय और प्रमाणमें भेद है। नय और प्रमाणसे गृहीत वस्तुमें निक्षेप योजना होती है। निक्षेपयोजनाका उद्देश्य है अप्रकृतका निराकरण और प्रकृतका निरूपण। अर्थात् किसी शब्द या वाक्यका अर्थ करते समय उस शब्दका लोकमें जितने अर्थोंमें व्यवहार होता है उनमें से कौन अर्थ वक्ताको विवक्षित है यह निश्चय करनेके लिए निक्षेप योजना की गयी है। जैसे 'जिन' शब्दका व्यवहार लोकमें चार अर्थोंमें होता है। जो नाममात्रसे जिन है वह नाम जिन है। जिस मूर्ति वगैरहमें जिनकी स्थापना की गयी है वह स्थापना जिन है। जो व्यक्ति आगे कर्ममलको काटकर जिन होनेवाला है वह द्रव्य जिन है। और जो कर्मोंपर विजयप्राप्त करके जिन बना है वह भावजिन है। इसी तरह सब शब्दोंके चार निक्षेप होते हैं। इनके द्वारा जहाँ जो अर्थ विवक्षित होता है वह ले लिया जाता है इससे अर्थमें अनर्थ नहीं हो पाता।

नययोजनाका क्रम कहते हैं—

अनेक स्वभावोंसे परिपूर्ण वस्तुको प्रमाणके द्वारा ग्रहण करके तत्पश्चात् एकान्तवादका नाश करनेके लिए नयोंकी योजना करनी चाहिए ॥१७२॥

विशेषार्थ—ऊपर कह आये हैं कि प्रमाणसे गृहीत वस्तुके एक अंशका ग्राही नय है। वस्तु तो अनेक धर्मात्मक है। उन अनेक धर्मोंमें ऐसे भी धर्म हैं जो परस्पर विरोधी प्रतीत होते हैं, जैसे सत्त्व-असत्त्व,

१. प्रमाणं सकलादेशि नयादस्यहितं मतम्।...स्वार्थैकदेशनिर्णीति लक्षणो हि नयः स्मृतः ॥४॥—त० श्लोकवार्तिक १-६-४। २. 'नाना स्वभावसंयुक्तं द्रव्यं ज्ञात्वा प्रमाणतः। तच्च सापेक्षसिद्ध्यर्थं स्यान्नयमिश्रितं कुरु॥'—आलाप प०।

उक्तं च गाथात्रयेण—

सवियप्पं णिव्वियप्पं पमाणरूवं जिणेहि णिद्दिट्ठं ।
तहविह णया वि भणिया सवियप्पा णिव्वियप्पा वि ॥१॥
—सन्मति सूत्र १।३५ ॥

कालत्तयसंजुत्तं दव्वं गिह्लइ केवलं णाणं ।
तत्थ णयेण वि गिह्लइ भूदोऽभूदो पवट्टमाणो वि ॥२॥
मणसहियं सवियप्पं णाणचउक्कं जिणेहि णिद्दिट्ठं ।
तव्विवरीयं इयरं आगमचक्खूहि णायव्वं ॥३॥

इति प्रमाणाधिकारः ।

एकत्व-अनेकत्व, नित्यत्व-अनित्यत्व आदि। इन धर्मोंको लेकर ही नाना दार्शनिकपन्थ खड़े हुए हैं। कोई वस्तुको सत्स्वरूप ही मानता है, कोई असत्स्वरूप ही मानता है, कोई एक रूप ही मानता है, कोई अनेक रूप ही मानता है। कोई नित्य ही मानता है, कोई अनित्य ही मानता है। इस प्रकार एक-एक धर्मको माननेवाले एकान्तवादोंका समन्वय करनेके लिए नययोजनाका उपक्रम भगवान् महावीरने किया था। उन्होंने प्रत्येक एकान्तको नयका विषय बतलाकर और नयोंकी सापेक्षता स्वीकार करके अनेकान्तवादकी प्रतिष्ठा की थी। एकान्तोंके समूहका नाम ही अनेकान्त है। यदि एकान्त न हों तो उनके समूहरूप अनेकान्त भी नहीं बन सकता। अतः एकान्तोंकी निरपेक्षता विसंवादकी जड़ है और एकान्तोंकी सापेक्षता संवादकी जड़ है। अतः पर्यायार्थिक नयकी अपेक्षा पदार्थ नियमसे उत्पन्न होते और नाशको प्राप्त होते हैं, किन्तु द्रव्यदृष्टिसे न तो कभी पदार्थोंका नाश होता है और न उत्पाद होता है वे ध्रुव-नित्य हैं। ये उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य तीनों मिलकर ही द्रव्यके लक्षण हैं। केवल द्रव्यार्थिक या केवल पर्यायार्थिक नयका जो विषय है वह द्रव्यका लक्षण नहीं है क्योंकि वस्तु न केवल उत्पाद व्ययरूप ही जैसा बौद्ध मानते हैं और न केवल ध्रौव्यरूप ही है जैसा सांख्य मानते हैं। अतः अलग-अलग दोनों नय मिथ्या हैं। इस तरह वस्तुके एक-एक अंशको ही पूर्ण सत्य माननेवाले एकान्तवादी दर्शनोंका समन्वय करनेके लिए नययोजना करना आवश्यक है। कहा भी है कि जितने वचनमार्ग हैं—ज्ञाताओंके अभिप्राय हैं उतने ही नयवाद हैं और जितने नयवाद हैं उतने ही मत हैं। इन मतोंका समन्वय सापेक्ष नययोजनासे ही संभव है। यदि प्रत्येक अभिप्रायको दूसरेसे जोड़ दिया जाये तो विसंवाद समाप्त हो जाता है। झगड़ा 'ही'का है। ऐसा ही है यह कहना मिथ्या है। ऐसा भी है यह कहना सम्यक् है।

आगे ग्रन्थकार अपने कथनके समर्थनमें तीन गाथाएँ अन्य ग्रन्थोंसे उद्धृत करते हैं—

जिनेन्द्रदेवने प्रमाणका स्वरूप सविकल्प और निर्विकल्प कहा है। उसी तरह नयों को भी सविकल्पक भी कहा है और निर्विकल्पक भी कहा है। केवलज्ञान त्रिकालवर्ती द्रव्यको ग्रहण करता है। तथा नय भी भूत-भविष्य और वर्तमानको ग्रहण करता है। जिनेन्द्रदेवने मनसहित चार ज्ञानोंको सविकल्पक कहा है और मनरहितको निर्विकल्प कहा है, आगमरूपी नेत्रोंसे उसे जानना चाहिए ॥१-३॥

विशेषार्थ—उक्त तीनों उद्धरणोंमें से अन्तके दो उद्धरण किस ग्रन्थके हैं यह नहीं ज्ञात हो सका। इसीसे उनका पूर्वापर सम्बन्ध भी ज्ञात नहीं हो सका। प्रमाणको भी सविकल्प और निर्विकल्प कहा है और नयोंको भी सविकल्प निर्विकल्प कहा है। तीसरी गाथामें मनसहितको सविकल्प कहा है और मनरहितको निर्विकल्प कहा है। तथा चार ज्ञानोंको सविकल्प कहा है। ये चार ज्ञान मति, श्रुत, अवधि और मनःपर्यय होने चाहिए। इनमेंसे मति और श्रुतमें तो मनका व्यापार होता ही है। अवधि मनःपर्यय भी प्रारम्भमें

---

१. भूदो खन वट्टभाणो वि अ० क०। भूदो पवट्टमाणो वि ख०।

नयस्वरूपं प्रयोजनं तस्यैव समर्थनार्थं दृष्टान्तमाह—

जं णाणीण वियप्पं [1]सुवासयं वत्थुअंससंगहणं।
तं इह णयं पउत्तं णाणी पुण तेण णाणेण[2] ॥१७३॥
जह्मा [3]णएण विणा होइ ण णरस्स सियवायपडिवत्ती।
तह्मा सो [4]बोहव्वो एयंतं हंतुकामेण ॥१७४॥

मनोपूर्वक ही अपना व्यापार करते हैं। पंचाध्यायीकारने इन दोनोंको देशप्रत्यक्ष कहनेमें यही हेतु दिया है कि इनमें मनका व्यापार भी रहता है इसीसे ये सकल प्रत्यक्ष न होकर विकल प्रत्यक्ष कहे जाते हैं। किन्तु केवल ज्ञानमें मनका व्यापार किंचित् भी नहीं होता, केवलीके भाव मन ही नहीं होता अतः केवलज्ञान निर्विकल्प होता है। किन्तु प्रमाण की तरह जो नयको भी सविकल्प और निर्विकल्प कहा है वह किस दृष्टिसे कहा है यह चिन्त्य है। नयको तो विकल्पात्मक ही कहा है। उसमें मनका व्यापार बराबर रहता है। यहाँ यह स्पष्ट कर देना उचित होगा कि केवलज्ञानकी तरह यद्यपि नय भी त्रिकालवर्ती वस्तुओंके अंशको जानते हैं किन्तु वे केवलज्ञानके भेद नहीं हैं क्योंकि केवलज्ञान स्पष्ट होता है और नय अस्पष्टग्राही हैं। इसी तरह मति, अवधि और मनःपर्ययके विषयमें भी नयकी प्रवृत्ति नहीं होती। नयोंका मूल केवल श्रुतज्ञान है। श्रुत स्वार्थ भी होता है और परार्थ भी होता है। ज्ञानात्मक श्रुत स्वार्थ है और वचनात्मक श्रुत परार्थ है। उसीके भेद नय भी स्वार्थ और परार्थ होते हैं।

प्रमाणाधिकार समाप्त हुआ।

नयका स्वरूप, उसका प्रयोजन तथा उसीके समर्थनके लिए दृष्टान्त कहते हैं—

श्रुतज्ञानके आश्रयको लिये हुए ज्ञानीका जो विकल्प वस्तुके अंशको ग्रहण करता है उसे नय कहते हैं। उस ज्ञानसे जो युक्त होता है वह ज्ञानी है ॥१७३॥

विशेषार्थ—इस गाथाके द्वारा ग्रन्थकारने नयका स्वरूप बतलाया है। नय श्रुतज्ञानका भेद है। इसलिए श्रुतके आधारसे ही नयकी प्रवृत्ति होती है। श्रुत प्रमाण होनेसे सकलग्राही होता है, उसके एक अंशको ग्रहण करनेवाला नय है इसीसे नय विकल्प रूप है।

नयके विना मनुष्यको स्याद्वादका बोध नहीं हो सकता। इसलिए जो एकान्तका विरोध करना चाहता है उसे नयको जानना चाहिए ॥१७४॥

विशेषार्थ—अकलंकदेवने लघीयस्त्रय (का० ६२) में कहा है कि श्रुतके दो काम हैं उनमेंसे एकका नाम स्याद्वाद है और दूसरेका नाम नय है। सम्पूर्ण वस्तुके कथनको स्याद्वाद कहते हैं और वस्तुके एक देशके कथनको नय कहते हैं। और समन्तभद्र (आप्तमी० १०६) ने स्याद्वादके द्वारा गृहीत अनेकान्तात्मक पदार्थके धर्मोंका अलग-अलग कथन करनेवाला नय है ऐसा कहा है। अतः प्रमाणके द्वारा अनेकान्तका बोध होता है और नयके द्वारा एकान्तका बोध होता है। किन्तु नय तभी सुनय है जब वह सापेक्ष हो। यदि वह अन्य नयोंके द्वारा गृहीत अन्य धर्मोंका निराकरण करता है तो वह दुर्नय हो जाता है। अतः सापेक्ष नयोंके द्वारा गृहीत एकान्तोंके समूहका नाम ही अनेकान्त है और अनेकान्तका ग्राहक या प्रतिपादक स्याद्वाद है। अतः स्याद्वादको समझनेके लिए नयको समझना आवश्यक है। और नयके द्वारा ही एकान्तका निरास सम्भव है। क्योंकि यद्यपि नय एकान्तका ग्राहक है किन्तु वह एकान्त भी तभी सम्यक् एकान्त कहा जाता है जब वह अन्य एकान्तोंका निराकरण नहीं करता। अतः अन्य सापेक्ष एकान्त ही सम्यक् एकान्त है। तो जैनधर्म सम्यक् एकान्तका विरोधी नहीं है किन्तु मिथ्या एकान्तका विरोधी है। इस प्रकारके एकान्तोंके समन्वयके लिये नयका ज्ञान आवश्यक है। नयका ज्ञाता यह जानता है कि वस्तुको जाननेके बाद ज्ञाता अपने

१. सुयभेयं अ० क० ख० मु०। २. तेहि णाणेहि अ० क० ख० मु० ज०। ३. णाणेण अ० क०। ४. णायव्वो मु०।

एतत्समर्थनार्थं दृष्टान्तमाह—

जह सत्थाणं माई सम्मत्तं जह तवाइगुणणिलए।
धाउवाए रसो तह णयमूलं अणेयंते ॥१७५॥

नैकान्तेन वस्तुस्वभावः स्वार्थश्च सिद्धयतीत्याह—

तच्चं विस्सवियप्पं एयवियप्पेण साहए जो हु।
तस्स ण सिज्झइ वत्थू किह एयन्तं पसाहेदि ॥१७६॥

अभिप्रायके अनुसार उसका कथन करता है अतः उसका कथन उतने ही अंशमें सत्य है सर्वांशमें सत्य नहीं है। दूसरा ज्ञाता उसी वस्तुको अपने अभिप्रायके अनुसार भिन्नरूपसे कहता है। उनके पारस्परिक विरोधको नयदृष्टिसे ही दूर किया जा सकता है। अतः वस्तुके यथार्थ स्वरूपको समझनेके साथ उसके सम्बन्धमें विभिन्न कलाओंके विभिन्न अभिप्रायोंको समझनेके लिए नयको जानना चाहिए।

आगे उक्त कथनके समर्थनमें दृष्टान्त देते हैं—

जैसे शास्त्रोंका मूल अकारादि वर्ण हैं, तप आदि गुणोंके भण्डार साधुमें सम्यक्त्व है, धातुवादमें पारा है, वैसे ही अनेकान्तका मूल नय है ॥१७५॥

विशेषार्थ—यदि अकारादि अक्षर न हों तो शास्त्रोंकी रचना और लेखन सम्भव नहीं है। इसी तरह कितना ही तपस्वी हो किन्तु यदि वह सम्यक्त्वसे रहित है तो उसकी तपस्या व्यर्थ है, सम्यक्त्वके बिना उसकी कोई कीमत नहीं है। इसी प्रकार धातुओंमें पारा है। पारेके योगसे ही अन्य धातुओंका शोधन आदि होता है। इसी तरह अनेकान्तका मूल नय है जैसा पहले लिखा है।

आगे कहते हैं कि एकान्तके द्वारा वस्तु स्वभावकी भी सिद्धि नहीं होती—

तत्त्व तो नाना विकल्प रूप है उसे जो एक विकल्पके द्वारा सिद्ध करता है उसको वस्तुकी सिद्धि नहीं होती। तब वह कैसे एकान्तका साधन कर सकता है॥ १७६॥

विशेषार्थ—वस्तु एकान्तरूप है इसका मतलब होता है कि उसमें नानाधर्म नहीं पाये जाते। किन्तु ऐसा नहीं है वस्तु तो नाना धर्मात्मक है और वे नानाधर्म परस्परमें विरोधी नहीं होते हुए भी परस्परमें विरोधी जैसे प्रतीत होते हैं। यथा सत् है वह अपने द्रव्य क्षेत्रकाल भावसे सत् है पर द्रव्यादिसे नहीं, जैसे घड़ा पार्थिव रूपसे, इस क्षेत्र और इस कालकी दृष्टिसे तथा अपनी वर्तमान पर्यायोंसे सत् है अन्यसे नहीं। यदि ऐसा न माना जाये तो घड़ा अनियत द्रव्यादिरूप होनेसे बन नहीं सकेगा। जैसे यदि घड़ा पार्थिवत्वकी तरह जलादि रूपसे भी सत् हो जाये या इस क्षेत्रकी तरह अन्य क्षेत्रोंमें सत् हो जाये, इस कालकी तरह अतीत अनागत कालमें भी सत् हो जाये तो वह सर्वदेश सर्वकाल व्यापी और सर्वरूप हो जायेगा। और ऐसा होनेसे जैसे वह इस देश और कालमें हम लोगोंके प्रत्यक्ष है और कार्य करता है उसी तरह अतीत अनागत काल तथा सभी देशोंमें उसको प्रत्यक्ष तथा कार्यकारी होना चाहिए। इसी तरह प्रत्येक वस्तु स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावकी दृष्टिसे ही सत् है अन्य रूपोंसे नहीं। ऐसे परस्पर विरोधी प्रतीत होनेवाले अनन्त धर्मोंके समूहरूप वस्तु है। अतः उसे एकान्तरूप नहीं माना जा सकता। फिर भी जो मनुष्य किसी एक धर्मकी मुख्यतासे व्यवहार करते हैं यह नय दृष्टि है और नयदृष्टिसे ही एकान्तकी सिद्धि हो सकती है। उसके बिना सम्यक् एकान्त सम्भव नहीं है। अपने कथनके समर्थनमें ग्रन्थकार दो श्लोक प्रमाण रूपसे उद्धृत करते हैं।

उक्तं च—

पंचवर्णात्मकं चित्रं तत्र वर्णैकग्राहकम् ।
क्रमाक्रमस्वरूपेण कथं गृह्णाति भो वद ॥१॥
सर्वथैकान्तरूपेण यदि जानाति वास्तवम् ।
भूरिधर्मात्मकं वस्तु केन निश्चीयते स्फुटम् ॥

स्वार्थाभिलाषिणां स्वार्थस्य मार्गमुन्मार्गं च दर्शयति—

झाणं झाणब्भासं झाणस्स तहेव भावणा भणिया ।
मोत्तु झाणाभासं वेहि पिय संजुओ समणो ॥१७७॥
झाणस्स भावणे वि य ण हु सो आराहओ हवे णियमा ।
जो ण विजाणइ वत्थुं पमाणणयणिच्छयं किच्चा ॥१७८॥

उक्तं च—

प्रमाणनयनिक्षेपैर्योर्थान्नाभिसमीक्षते ।
युक्तं चायुक्तवद्भाति तस्यायुक्तं च युक्तवत् ॥१॥

पंचरंगे चित्रमेंसे एक रंगका ग्रहण करनेवाला क्रम या अक्रम रूपसे कैसे ग्रहण कर लेता है। यदि सर्वथा एकान्त रूपसे जानना वास्तविक है तो अनेक धर्मात्मक वस्तुका निश्चय कैसे करते हो ॥ अर्थात् जैसे पचरंगे चित्रमेंसे एक रंगका ग्रहण होता है वैसे ही अनेक धर्मात्मक वस्तुमें से ज्ञाता एक धर्मका ग्रहण करता है। यह नयके विना सम्भव नहीं है। अतः एकान्तकी सिद्धिके लिए नयको अपनाना आवश्यक है।

आगे स्वार्थके अभिलाषियोंको स्वार्थका मार्ग और कुमार्ग बतलाते हैं—

ध्यान, ध्यानाभास और ध्यानकी भावना कही है। श्रमणको ध्यानाभास छोड़कर ध्यान और ध्यानकी भावना करना चाहिए। किन्तु जो प्रमाण और नयका निश्चय करके वस्तुको नहीं जानता वह ध्यानकी भावना होनेपर भी नियमसे आराधक नहीं है ॥१७७-१७८॥

विशेषार्थ—मिथ्या ध्यानको ध्यानाभास कहते हैं। या जो ध्यान तो नहीं होता किन्तु ध्यानकी तरह लगता है वह भी ध्यानाभास है। शास्त्रकार कहते हैं कि साधुको ध्यानाभास नहीं करना चाहिए, सम्यक् ध्यान करना चाहिए या उसकी भावना भाना चाहिए कि मैं अमुक-अमुक प्रकारसे ध्यान करूँगा आदि। किन्तु ध्यान तो वस्तुका किया जाता है और वस्तु स्वरूपका निर्णय प्रमाण और नयके द्वारा होता है। किन्तु जिसे प्रमाण और नयका ही ज्ञान नहीं है वह वस्तुका निर्णय कैसे कर सकता है और उसके विना वह उसका ध्यान कैसे कर सकता है। इसलिए साधुको प्रमाण और नयका स्वरूप भी जानना चाहिए। यद्यपि ध्यानकी गणना चारित्रके भेदोंमें की है क्योंकि वह निवृत्तिरूप है किन्तु वास्तवमें ध्यान ज्ञानगुणकी पर्याय है। चंचलको ज्ञान कहते हैं और स्थिरको ध्यान कहते हैं। आप स्वाध्याय कर रहे हैं, स्वाध्याय करते हुए ज्ञानकी धारा चल रही है। कदाचित् किसी एक विषयके चिन्तनमें यदि मन एकाग्र हो जाता है तो वह ध्यानका ही प्रतिरूप है। अतः ध्यानके अभ्यासीको प्रमाण नयका स्वरूप अवश्य जानना चाहिए।

कहा भी है—

जो प्रमाण, नय और निक्षेपसे अर्थको भलीभाँति नहीं जानता, उसे युक्त अयुक्तकी तरह प्रतीत होता है और अयुक्त युक्तकी तरह प्रतीत होता है।

णिच्छित्ती वत्थूणं साहइ तह दंसणम्मि णिच्छित्ति।
णिच्छयदंसण जीवो दोह्लं आराहओ होई ॥१७९॥

एकान्तानेकान्तस्वरूपं तौ च मिथ्या सम्यगित्याह—

एयंतो एयणओ होइ अणेयंत[1] तस्स संमूहो।
तं खलु [2]णाणवियप्पं सम्मं मिच्छं च णायव्वं ॥१८०॥

नयदृष्टिरहितानां दोषमुद्भाव्य[3] तस्यैव भेदं विषयं स्वरूपं नाम न्यायं च दर्शयति—

जे णयदिट्ठिविहीणा ताण ण वत्थूसहावउवलद्धि।
वत्थुसहावविहूणा सम्मादिट्ठी कहं हुंति ॥१८१॥

प्रमाण और नयके स्वरूपका निश्चय होनेपर वस्तुका निश्चय होता है और वस्तुका निश्चय होनेपर सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति होती है। इस तरह वस्तु स्वरूपके निश्चय और सम्यग्दर्शनके द्वारा जीव ध्यान और ध्यानकी भावनाका आराधक होता है ॥१७९॥

आगे एकान्त और अनेकान्तका स्वरूप तथा उनके सम्यक् और मिथ्या होनेका कथन करते हैं—

एक नयको एकान्त कहते हैं और उसके समूहको अनेकान्त कहते हैं। यह ज्ञानका भेद है जो सच्चा और मिथ्या होता है ॥१८०॥

विशेषार्थ—वस्तु अनेकान्तात्मक है वह नित्य भी है अनित्य भी है, एक भी है अनेक भी है, सत् भी है और असत् भी है, तद्रूप भी है और अतद्रूप भी है। द्रव्यरूपसे नित्य है, एक है और तद्रूप है, पर्याय रूपसे अनित्य है, अनेक है और अतद्रूप है। द्रव्यरूपको जाननेवाली दृष्टिका नाम द्रव्यार्थिक नय है। और पर्यायरूपको जाननेवाली दृष्टिका नाम पर्यायार्थिक नय है। तथा द्रव्यपर्यायात्मक वस्तुको जाननेवाला ज्ञान प्रमाण है। प्रमाणके ही भेद नय हैं। यदि कोई द्रव्यपर्यायात्मक वस्तुके केवल द्रव्यांशको ही ठीक मानता है या केवल पर्यायांशको ही ठीक मानता है तो उसकी ऐसी मान्यता मिथ्या है क्योंकि वस्तु न केवल द्रव्यरूप ही है और न केवल पर्यायरूप ही है किन्तु उभयरूप है। हाँ, द्रव्यको प्रधान और पर्यायको गौण करके या पर्यायको प्रधान और द्रव्यको गौण करके जो वस्तुके द्रव्यांश या पर्यायांशको ग्रहण करता है वह सम्यक् है क्योंकि उसने एक धर्मकी मुख्यतासे वस्तुको जानकर भी दूसरे धर्मका निषेध नहीं किया। अतः नयका विषय एकान्त है क्योंकि वस्तुके एक धर्मको ग्रहण करने वाले ज्ञान को नय कहते हैं। वह यदि अन्य सापेक्ष होता है जो सम्यक् है और अन्य निरपेक्ष होता है तो मिथ्या है। सम्यक् एकान्तोंके समूहका नाम ही अनेकान्त है। वही पूर्ण सत्य है।

नय दृष्टिसे रहित जनोंका दोष बतलाकर नयके भेद, विषय, स्वरूप और नाम बतलाते हैं—

जो नयदृष्टिसे विहीन हैं उन्हें वस्तुके स्वरूपका ज्ञान नहीं हो सकता और वस्तुके स्वरूपको न जाननेवाले सम्यग्दृष्टि कैसे हो सकते हैं ॥१८१॥

विशेषार्थ—सम्यग्दृष्टि बननेके लिए वस्तु स्वरूपका ज्ञान होना आवश्यक है और वस्तु स्वरूपके ज्ञान के लिए नयदृष्टिका होना आवश्यक है। नय दृष्टिके बिना वस्तुके स्वरूपको ठीक-ठीक नहीं जाना जा सकता। क्योंकि जैन सिद्धान्तमें वस्तु अनेक स्वभाववाली मानी गयी है। जो नित्य है वही अनित्य भी है और जो अनित्य वह नित्य भी है। द्रव्यरूपसे प्रत्येक वस्तु नित्य है, पर्यायरूपसे प्रत्येक वस्तु अनित्य है। इसीसे मूल नय भी दो हैं—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक। द्रव्यार्थिक नयका विषय वस्तुका द्रव्यांश है और पर्यायार्थिक नयका विषय वस्तुका पर्यायांश है। ये दोनों परस्पर सापेक्ष होते हैं। कभी नयदृष्टि मुख्य रहती है तो दूसरी गौण। दोनों नयोंकी मुख्यता और गौणतासे ही जैन सिद्धान्तमें तत्त्वका विवेचन किया गया है। जैसे देवदत्त

---

१. त यस्य अ० क०। अणेयं णयस्स ख०। अणेयं तमस्स मु०। २. जीववियप्पं आ०। ३. मुद्दिश्य आ०।

णिच्छयववहारणया मूलिमभेया णयाण सव्वाणं ।
णिच्छयसाहणहेउं पज्जयदव्वत्थियं मुणह ॥१८२॥

पिता भी है और पुत्र भी है। जब उसका पिता उसे पुत्र कहकर पुकारता है तो पुत्रविवक्षा मुख्य और पितृविवक्षा गौण हो जाती है और जब उसका पुत्र उसे पिता कहकर पुकारता है तो पिता विवक्षा मुख्य और पितृविवक्षा गौण हो जाती है। उसी तरह द्रव्यार्थिक नयसे एक जीवद्रव्यकी नित्यताकी विवक्षाके समय पर्यायरूपसे अनित्यता गौण हो जाती है और पर्यायरूपसे अनित्यताकी विवक्षाके समय द्रव्यरूपसे नित्यता गौण हो जाती है, क्योंकि जिस समय जिस धर्मकी विवक्षा (कहनेकी इच्छा) होती है वह धर्म उस समय मुख्य हो जाता है। तथा यह जीव संसार अवस्थामें मिथ्यात्व रागादि विभाव परिणामवश व्यवहार नयसे अशुद्ध है और शुद्ध द्रव्यार्थिक नयसे अभ्यन्तरमें वर्तमान अपने गुणोंसे शुद्ध है। पंचास्तिकाय गाथा २७ में जीवके स्वरूपका कथन नयदृष्टिसे इस प्रकार किया है—शुद्ध निश्चय नयसे विशुद्ध दर्शन ज्ञान स्वभाव शुद्ध चैतन्यरूप प्राणसे जो जीता है वह जीव है। और व्यवहार नयसे कर्मके उदयसे उत्पन्न हुए द्रव्यभावरूप प्राणोंसे जो जीता है वह जीव है। जीवद्रव्य अनुपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे मूर्त है किन्तु शुद्ध निश्चय नयसे अमूर्त है। द्रव्यार्थिक नयसे नित्य है, पर्यायकी अपेक्षा अनित्य है। शुद्ध द्रव्यार्थिक नयसे जीव पुण्य-पाप घट-पट आदिका अकर्ता है। किन्तु अशुद्ध निश्चय नयसे शुभोपयोग और अशुभोपयोगसे परिणत होनेपर पुण्य-पापका कर्ता और उनके फलका भोक्ता है। इस तरह जिनागममें प्रत्येक वस्तुका विवेचन जिस नयदृष्टिसे किया गया है उसको जाने बिना तत्त्वोंका यथार्थ ज्ञान नहीं हो सकता और तत्त्वोंके यथार्थ ज्ञानके बिना सम्यक्त्वकी प्राप्ति नहीं हो सकती। इसलिए नयदृष्टिको समझना अत्यन्त आवश्यक है।

आगे नयोंके मूल भेदोंको कहते हैं—

निश्चयनय और व्यवहारनय सब नयोंके मूल भेद हैं निश्चयके साधनमें कारण पर्यायार्थिक और द्रव्यार्थिक जानो ॥१८२॥

विशेषार्थ—नयके भेदोंका कथन दो रीतिसे पाया जाता है। सिद्धान्त ग्रन्थोंमें नयके दो मूल भेद किये गये हैं—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक तथा उनके नैगम आदि सात भेद किये गये हैं। किन्तु अध्यात्म ग्रन्थोंमें निश्चय और व्यवहार भेद पाये जाते हैं। कुन्दकुन्दाचार्यने अपने प्रवचनसार (२–२२) में तो द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक नयोंकी दृष्टिसे विवेचन किया है। किन्तु समयसारमें सात तत्त्वोंका विवेचन निश्चयनय और व्यवहार नयसे किया है। प्रवचनसारमें उन्होंने कहा है, द्रव्यार्थिक नयसे सब द्रव्य अनन्य है और पर्यायार्थिक नयसे अन्यरूप है। किन्तु आगे उसी प्रवचनसार (२।९७) में उन्होंने कहा है—निश्चयनयसे यह बन्धका स्वरूप अर्हन्तदेवने कहा है, व्यवहार नयका कथन इससे भिन्न है। इस गाथाकी टीकामें अमृतचन्द्रजी महाराजने निश्चयनयको शुद्ध द्रव्यका निरूपक और व्यवहारनयको अशुद्ध द्रव्यका निरूपक कहा है। छह द्रव्योंमें जीव और पुद्गल ये दो ही द्रव्य ऐसे हैं जो अशुद्ध होते हैं। अतः निश्चयनय और व्यवहारनयकी उपयोगिता इन्हीं दोनोंके विवेचनमें मुख्य रूपसे है। और द्रव्यार्थिक पर्यायार्थिक तो वस्तुमात्रके लिए उपयोगी हैं। उनका मुख्य उद्देश्य वस्तुस्वरूपका विश्लेषण है इसीसे सिद्धान्त शास्त्रोंमें सर्वत्र उन्हींका कथन मिलता है। किन्तु अध्यात्मका वस्तु विश्लेषण आत्मपरक होनेसे आत्माकी शुद्धता और अशुद्धताके विवेचक निश्चय और व्यवहारकी ही वहाँ तूती बोलती है। यद्यपि उत्तरकालमें शुद्ध द्रव्यार्थिक रूपसे निश्चयका कथन मिलता है। किन्तु कुन्दकुन्द और अमृतचन्द्रजीने इस प्रकारका निर्देश नहीं किया। निश्चय और व्यवहारके भेद भी उत्तरकालके ग्रन्थोंमें ही देखे जाते हैं। कुन्दकुन्द स्वामीके ग्रन्थोंमें और अमृतचन्द्रजीकी टीकामें उनका निर्देश नहीं है। ऊपर जो द्रव्यार्थिक पर्यायार्थिकको निश्चयके साधनमें हेतु कहा है वह विशेष रूपसे ध्यान देने योग्य है। द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक नयोंके द्वारा वस्तु तत्त्वको जाननेके बाद ही निश्चय दृष्टिसे आत्माके शुद्ध स्वरूपको जानकर उसकी प्राप्तिका प्रयत्न किया जाता है। अतः ये

दो चेव य मूलणया भणिया दव्वत्थ पज्जयत्थगया।
अण्णे असंखसंखा ते तब्भेया मुणेयव्वा ॥१८३॥
[1]णइगम संगह ववहार तह रिउसुत्तसद्दअभिरूढा।
एवंभूदा [2]णव णया वि तह उवणया तिण्णि ॥१८४॥
दव्वत्थी दहभेयं छब्भेयं पज्जयत्थियं णेयं।
तिविहं च णइगमं तह दुविहं पुण संगहं तत्थ ॥१८५॥
ववहारं रिउसुत्तं दुवियप्पं सेसमाहु एक्केक्का।
उत्ता इह णयभेया उवणयभेया वि पभणामो ॥१८६॥

त्रयाणामुपनयानां नामोद्देशं प्रत्येकं भेदांश्चाह—

[3]सब्भूदमसब्भूदं उवयरियं चेव दुविह सब्भूदं।
तिविहं पि असब्भूवं उवयरियं जाण तिविहं पि ॥१८७॥

दोनों नय निश्चयके साधनमें हेतु हैं। अतः इनको भी जानना आवश्यक है। इसीसे ग्रन्थकार आगे इनका वर्णन करते हैं।

द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक ये दो ही मूल नय कहे हैं। अन्य असंख्यात संख्याको लिये हुए उन दोनोंके ही भेद जानने चाहिए ॥१८३॥

विशेषार्थ—जब वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक है और वस्तुके एक अंशको जाननेवाले ज्ञानको नय कहते हैं तो दो ही मूल नय हो सकते हैं—वस्तुके द्रव्यांशको विषय करनेवाला द्रव्यार्थिक और पर्यायांशको विषय करनेवाला पर्यार्थिक। इन्हीं दोनों मूल नयोंमें शेष सब नयोंका अन्तर्भाव हो जाता है। जितने भी वचन मार्ग हैं उतने ही नय हैं अतः नयोंकी संख्या असंख्यात है वे असंख्यात नय द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिकके ही भेद हैं क्योंकि उन सबका विषय या तो द्रव्य होता है या पर्याय।

आगे सात नयों और तीन उपनयोंको कहते हैं—

नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ़ और एवंभूत (इन सात नयोंमें द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिकको मिलानेसे) नौ नय हैं तथा तीन उपनय हैं ॥१८४॥

द्रव्यार्थिक नयके दस भेद हैं, पर्यायार्थिक नयके छह भेद हैं। नैगम नयके तीन भेद हैं, संग्रह नयके दो भेद हैं। व्यवहारनय और ऋजुसूत्र नयके दो-दो भेद हैं। शेष शब्द, समभिरूढ़ और एवंभूत एक-एक ही हैं। इस प्रकार नयके भेद कहे। उपनयके भेद आगे कहते हैं ॥१८५–१८६॥

आगे तीन उपनयोंके नाम और प्रत्येकके भेद कहते हैं—

उपनय तीन हैं—सद्भूत, असद्भूत और उपचरित। सद्भूतनयके दो भेद हैं, असद्भूत नयके तीन भेद हैं और उपचरितके भी तीन भेद हैं ॥१८७॥

विशेषार्थ—नयके साथ उपनयका उल्लेख आचार्य समन्तभद्रने आप्तमीमांसाकी १०७वीं कारिकामें किया है। अकलंक देवने उसकी अष्टशतीमें संग्रह आदिको नय और उनकी शाखा-प्रशाखाओं-भेद-प्रभेदोंको उपनय कहा है। किन्तु उपनयके भेदोंकी कोई चर्चा नहीं की। देवसेनाचार्यने आलापपद्धतिमें नयों-के निकटवर्तियोंको उपनय कहा है। और उपनयके तीन भेद कहे हैं। उपनयके तीन भेदोंकी चर्चा या उपनय

१. 'नैगमसंग्रहव्यवहारर्जुसूत्रशब्दसमभिरूढैवंभूता नयाः।' —तत्त्वार्थसूत्र १।३३। २. 'सप्तैते नियतं युक्ता नैगमस्य नयत्वतः। तस्य त्रिभेदव्याख्यानात् कैश्चिदुक्ता नया नव' ॥२६॥—त० श्लो० वा०। 'द्रव्यार्थिकः, पर्यायार्थिकः, नैगमः, संग्रहः, व्यवहारः, ऋजुसूत्रः, शब्दः, समभिरूढः एवंभूत इति नव नयाः स्मृताः।'—आलापप०। ३. सब्भूयमसब्भूयं आ०।

दव्वत्थिएसु दव्वं पज्जायं पज्जयत्थिए विसयं।
सब्भूवासब्भूवे उवयरियं चदु णव तियत्थं ॥१८८॥
पज्जय[1] गउणं किच्चा दव्वंपि य जो हु गिह्लइ लोए।
सो दव्वत्थिय भणिओ विवरीओ पज्जयत्थिणओ ॥१८९॥
कम्माणं मज्झगदं जीवं जो गहइ सिद्धसंकासं।
भण्णइ सो सुद्धणओ खलु कम्मोवाहिणिरवेक्खो ॥१९०॥

की चर्चा अमृतचन्द्रके ग्रन्थोंमें नहीं है, देवसेन और अमृतचन्द्र लगभग समकालीन थे। देवसेनसे पहले उपनयोंकी चर्चा हमारे देखनेमें नहीं आयी। जयसेनाचार्यने जो देवसेनके पश्चात् हुए हैं अपनी टीकाओंमें उपनयोंकी चर्चा की है।

आगे नयोंका विषय कहते हैं—

द्रव्यार्थिक नयोंका विषय द्रव्य है और पर्यायार्थिक नयोंका विषय पर्याय है। सद्भूत व्यवहारनयके अर्थ चार हैं, असद्भूत व्यवहारनयके अर्थ नौ हैं और उपचरितनयके अर्थ तीन हैं ॥१८८॥

विशेषार्थ—इन सबका कथन ग्रन्थकारने आगे स्वयं किया है।

द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिकनयोंका विषय कहते हैं—

जो पर्यायको गौण करके द्रव्यका ग्रहण करता है उसे द्रव्यार्थिकनय कहते हैं और जो द्रव्यको गौण करके पर्यायको ग्रहण करता है उसे पर्यायार्थिकनय कहते हैं ॥१८९॥

विशेषार्थ—वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक या सामान्य विशेषात्मक है। द्रव्य और पर्यायको या सामान्य और विशेषको देखनेवाली दो आँखें हैं—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक। पर्यायार्थिक दृष्टिको सर्वथा बन्द करके जब केवल द्रव्यार्थिक दृष्टिसे देखते हैं तो नारक, तिर्यंच, मनुष्य, देव और सिद्धत्व पर्यायरूप विशेषोंमें व्यवस्थित एक जीव सामान्यके ही दर्शन होनेसे सब जीवद्रव्यरूप ही प्रतिभासित होता है। और जब द्रव्यार्थिक दृष्टिको सर्वथा बन्द करके केवल पर्यायार्थिक दृष्टिसे देखते हैं तो जीवद्रव्यमें व्यवस्थित नारक, तिर्यंच, मनुष्य, देव, सिद्धत्व पर्यायोंके पृथक्-पृथक् दर्शन होते हैं। और जब द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दृष्टियोंको एक साथ खोलकर देखते हैं तो नारक, तिर्यंच, मनुष्य, देव और सिद्धत्व पर्यायोंमें व्यवस्थित जीवद्रव्य और जीवद्रव्यमें व्यवस्थित नारक, तिर्यंच, मनुष्य, देव और सिद्धत्व पर्याय एक साथ दिखाई देती हैं। अतः एक दृष्टिसे देखना एक देशको देखना है और दोनों दृष्टियोंसे देखना सब वस्तुको देखना है। इस तरह वस्तुको देखनेकी यह दो दृष्टियाँ हैं। उन्हींका नाम द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक है।

आगे द्रव्यार्थिकनयके दस भेदोंमें-से कर्मोपाधि निरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिकनयका लक्षण कहते हैं—

जो कर्मोंके मध्यमें स्थित अर्थात् कर्मोंसे लिप्त जीवको सिद्धोंके समान शुद्ध ग्रहण करता है उसे कर्मोपाधि निरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिकनय कहते हैं ॥१९०॥

विशेषार्थ—संसारी जीवके साथ कर्मकी उपाधि लगी हुई है अतः वह वास्तवमें तो वर्तमान दशामें सिद्धोंके समान शुद्ध नहीं है। किन्तु द्रव्यरूपसे तो संसारी भी वैसा ही है जैसा सिद्ध जीव है, उस रूपकी प्रतीति करानेवाला नय कर्मोपाधि निरपेक्ष द्रव्यार्थिक नय है। इसे ही अध्यात्ममें शुद्धनय या निश्चयनय कहते हैं। यह नय शुद्धद्रव्यका दर्शक होनेसे परमार्थमें उपयोगी है। इसके द्वारा शुद्ध आत्माकी प्रतीति करके ही उसे प्राप्त करनेकी चेष्टा की जाती है।

---

१. 'द्रव्यमस्तीति मतिरस्य द्रव्यभवनमेव नातोऽन्ये भावविकाराः, नाप्यभावः तद्व्यतिरेकेणानुपलब्धेरिति द्रव्यास्तिकः। पर्याय एवास्ति इति मतिरस्य जन्मादिभावविकारमेव भवनं न ततोऽन्यद् द्रव्यमस्ति तद्व्यतिरेकेणानुपलब्धेरिति पर्यायास्तिकः।'—तत्त्वार्थवा०, १।३३।

उप्पादवयं गउणं किच्चा जो गहइ केवला सत्ता।
भणइ सो सुद्धणओ इह सत्तागाहओ समए ॥१९१॥
गुणगुणियाइचउक्के अत्थे जो णो करेइ खलु भेयं।
सुद्धो सो दव्वत्थी भेयवियप्पेण णिरवेक्खो ॥१९२॥
[1]भावे सरायमादी सव्वे जीवामिह जो दु जंपेदि।
सो हु असुद्धो उत्तो [2]कम्माणउवाहिसावेक्खो ॥१९३॥

उत्पादव्ययसापेक्षाऽशुद्धद्रव्यार्थिकनयं लक्षयति—

[3]उप्पादवयविमिस्सा सत्ता गहिऊण भणइ तिदयत्तं।
दव्वस्स एयसमए जो सो हु असुद्धओ विदिओ ॥१९४॥

आगे सत्ताग्राहक शुद्ध द्रव्यार्थिक नयका लक्षण कहते हैं—

उत्पाद और व्ययको गौण करके जो केवल सत्ताको ग्रहण करता है उसे आगममें सत्ताग्राहक शुद्ध द्रव्यार्थिकनय कहते हैं ॥१९१॥

विशेषार्थ—सत् द्रव्यका लक्षण उत्पाद व्यय ध्रौव्य है। उसमें-से उत्पाद व्यय तो पर्यायरूप होनेसे पर्यायार्थिक नयके विषय हैं अतः उन्हें गौण करके सत्ता मात्रको ग्रहण करनेवाला नय सत्ताग्राहक शुद्ध द्रव्यार्थिक नय है।

आगे भेदविकल्प निरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिक नयका लक्षण कहते हैं—

गुण-गुणी आदि चतुष्करूप अर्थमें जो भेद नहीं करता, वह भेदविकल्पनिरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिक नय है ॥१९२॥

विशेषार्थ—गुण और गुणीमें, स्वभाव और स्वभाववान्में, पर्याय और पर्यायीमें या धर्म और धर्मीमें जो भेद न करके अभेद रूपसे ग्रहण करता है वह भेद कल्पना निरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिक नय है। जैसे द्रव्य अपने गुणों, पर्यायों और स्वभावोंसे अभिन्न है।

आगे कर्मोपाधि सापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक नयका लक्षण कहते हैं—

जो सब रागादिभावोंको जीवका कहता है या रागादिभावोंको जीव कहता है वह कर्मोपाधि सापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक नय है ॥१९३॥

विशेषार्थ—राग, द्वेष आदि भाव होते तो जीवमें ही हैं किन्तु कर्मजन्य हैं, शुद्ध जीवमें ये भाव कदापि नहीं होते। इन भावोंको जीव कहना कर्मोपाधि सापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक नय है। कर्मकी उपाधिकी इसमें अपेक्षा है इसलिए यह कर्मोपाधि सापेक्ष है और अशुद्ध द्रव्यको विषय करनेसे इसका नाम अशुद्ध द्रव्यार्थिक है।

उत्पाद व्ययसापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक नयका लक्षण कहते हैं—

जो नय उत्पाद व्ययके साथ मिली हुई सत्ताको ग्रहण करके द्रव्यको एक समयमें उत्पाद व्यय ध्रौव्यरूप कहता है वह अशुद्ध द्रव्यार्थिक नय है ॥१९४॥

विशेषार्थ—द्रव्यार्थिक नयमें अशुद्धताके कारण दो हैं—एक तो यदि वह जीवके कर्मजन्य अशुद्ध भावोंको जीवका कहता है तो वह अशुद्धताका ग्राहक होनेसे अशुद्ध कहा जाता है दूसरे, अखण्ड वस्तुमें यदि वह भेद बुद्धि करता है तो वह अशुद्ध कहा जाता है, क्योंकि द्रव्यार्थिककी दृष्टिमें अभेद शुद्ध है और भेद अशुद्ध है। तथा पर्यायार्थिक नयकी दृष्टिमें भेद शुद्ध है, अभेद अशुद्ध है। इस तरह इन दोनों मूल नयोंकी शुद्धि और अशुद्धिसे अनेक भेद होते हैं उन्हींका यह कथन है।

---

१. 'भावेसु रायमादी सव्वे जीवंमि जो दु जंपेदि।'—नयचक्र गा० २१। २. कम्माणो वा हि—क० मु०। ज०। 'कर्मोपाधिसापेक्षोऽशुद्धद्रव्यार्थिको यथा क्रोधादिकर्मजभाव आत्मा।'—आलापप०। ३. 'उत्पादव्ययसापेक्षोऽशुद्धद्रव्यार्थिको यथैकस्मिन् समये द्रव्यमुत्पादव्ययध्रौव्यात्मकम्।'—आलापप०।

[1]भेए सदि संबंधं गुणगुणियाईहिं कुणइ जो दव्वे ।
सो वि असुद्धो दिट्ठो सहिओ सो भेयकप्पेण ॥१९५॥
णिस्सेससहावाणं अण्णयरूवेण सव्वदव्वेहिं ।
[2]विवहावं णहि जो सो अण्णयदव्वत्थिओ भणिओ ॥१९६॥
सद्दव्वादिचउक्के संतं दव्वं खु गिह्णए जो हु ।
णियदव्वादिसु गाही सो इयरो होइ विवरीओ ॥१९७॥

अब भेद कल्पना सापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक नयका लक्षण कहते हैं—

जो नय द्रव्यमें गुण गुणी आदिका भेद करके उनके साथ सम्बन्ध कराता है वह भेद कल्पना सापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक नय है क्योंकि वह भेद कल्पनासे सहित है ॥१९५॥

विशेषार्थ—द्रव्य और गुण अभिन्न हैं, उनकी स्वतंत्र सत्ता नहीं है। अर्थात् जैसे घड़ेमें जल रहता है वैसे द्रव्यमें गुण नहीं रहते हैं। घड़े और जलके प्रदेश जुदे-जुदे हैं किन्तु गुण और गुणी द्रव्यके प्रदेश जुदे-जुदे नहीं हैं। द्रव्य गुणमय है और गुण द्रव्यमय हैं। न गुणसे भिन्न द्रव्यका अस्तित्व है और न द्रव्यसे भिन्न गुणका अस्तित्व है अतः द्रव्य गुणोंका एक अखण्ड पिण्ड है। यदि कदाचित् द्रव्यमेंसे सब गुणोंको अलग किया जा सके तो द्रव्यके नामपर कुछ भी शेष नहीं बचेगा। ऐसी स्थितिमें भी जब हम द्रव्यके स्वरूपका कथन करते हैं तो गुणोंके द्वारा ही उसका कथन सम्भव होनेसे कहते हैं कि गुणोंका समुदाय द्रव्य है। इससे सुननेवालेको ऐसा भ्रम होता है कि मानो द्रव्यसे गुण जुदे हैं। इसीसे द्रव्यार्थिक नयकी दृष्टिमें ऐसा भेद कथन शुद्ध नहीं है, अशुद्ध है। अतः गुण गुणी आदिमें भेदके ग्राहक द्रव्यार्थिक नयको अशुद्ध कहा है। और अभेदग्राही द्रव्यार्थिक नयको शुद्ध कहा है।

आगे अन्वय द्रव्यार्थिक नयका स्वरूप कहते हैं—

समस्त स्वभावोंमें जो यह द्रव्य है इस प्रकार अन्वयरूपसे द्रव्यकी स्थापना करता है वह अन्वय द्रव्यार्थिक नय है ॥१९६॥

विशेषार्थ—यह द्रव्यस्वभाव प्रकाशक नयचक्र देवसेनके नयचक्रको लेकर रचा गया है इसमें अनेक गाथाएँ देवसेनके नयचक्रकी भी हैं। अन्वय द्रव्यार्थिकके स्वरूपको बतलानेवाली जो गाथा द्रव्य स्वभाव प्रकाशक नामक इस ग्रन्थमें है उससे उसका अर्थ स्पष्ट नहीं होता, किन्तु नयचक्रमें जो गाथा है उससे अर्थ स्पष्ट हो जाता है अतः ऊपरका अर्थ उसी गाथाके आधारसे किया गया है। द्रव्य गुणपर्याय स्वभाव है और गुण पर्याय और स्वभावमें 'यह द्रव्य है, यह द्रव्य है' ऐसा बोध करानेवाला नय अन्वय द्रव्यार्थिक है। अन्वयका अर्थ है, 'यह यह है' 'यह यह है' इस प्रकारकी अनुस्यूत प्रवृत्ति वह जिसका विषय है वह अन्वय द्रव्यार्थिक है।

आगे स्वद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनय और परद्रव्यादि ग्राहक द्रव्यार्थिक नयका स्वरूप कहते हैं—

जो स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावमें वर्तमान द्रव्यको ग्रहण करता है वह स्वद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनय है। और जो परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावमें असत् द्रव्यको ग्रहण करता है वह पर द्रव्यादिग्राहकद्रव्यार्थिकनय है ॥१९७॥

विशेषार्थ—प्रत्येक द्रव्य स्वद्रव्य स्वक्षेत्र स्वकाल और स्वभावकी अपेक्षा सत् है और परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावकी अपेक्षा असत् है। स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावको स्वचतुष्टय कहते हैं। स्वयं द्रव्य तो स्वद्रव्य है, उस द्रव्यके जो अखण्ड प्रदेश हैं वही

१. 'भेदकल्पना सापेक्षोऽशुद्धद्रव्यार्थिको यथा आत्मनो दर्शनज्ञानादयो गुणाः ॥'—आलाप०। २. विवहावणाव जो म्व०। विवहावणाहि ज० मु०। 'अन्वयद्रव्यार्थिको यथा—गुणपर्यायस्वभावं द्रव्यम्।'—आलाप०। 'णिस्सेससहावाणं अण्णयरूवेण दव्वदव्वेदि। दव्वठवणो हि जो सो अण्णयदव्वत्थिओ भण्णिओ ॥२४॥'—नयचक्र देवसेन।

गेह्णइ दव्वसहावं असुद्धसुद्धोवयारपरिचत्तं ।
सो परमभावगाही णायव्वो सिद्धिकामेण ॥१९८॥
[1]अक्किट्टिमा अणिहणा ससिसूराईय पज्जया गाही ।
जो सो अणाइणिच्चो जिणभणिओ पज्जयत्थिणओ ॥१९९॥

उसका स्वक्षेत्र है, प्रत्येक द्रव्यमें रहने वाले गुण उसका स्वकाल है क्योंकि कालका मतलब है समय प्रवाह, गुण भी प्रवाही हैं, सदा द्रव्यके साथ अनुस्यूत रहते हुए सब कालमें प्रवाहित होते रहते हैं। और गुणोंके जो अंश 'अविभागप्रतिच्छेद' हैं वह स्वभाव है। इसी स्वद्रव्यादि चतुष्टयसे वस्तु सत् है इसके सिवाय जो अन्यद्रव्योंके स्वचतुष्टय हैं वह परद्रव्यादि चतुष्टय हैं, उनकी अपेक्षा वस्तु असत् है। ऐसा होनेसे ही द्रव्यकी द्रव्यता स्थिर है अन्यथा सब द्रव्य एकमेक हो जायें। इनमेंसे स्वचतुष्टयमें वर्तमान द्रव्यको ग्रहण करनेवाला स्वद्रव्यादि ग्राहक द्रव्यार्थिकनय है और परद्रव्यादिमें असत् द्रव्यको ग्रहण करनेवाला परद्रव्यादि ग्राहक द्रव्यार्थिकनय है।

आगे परमभावग्राही द्रव्यार्थिकनयका स्वरूप कहते हैं—

जो अशुद्ध, शुद्ध और उपचरित स्वभावसे रहित परमस्वभावको ग्रहण करता है वह परम भाव ग्राही द्रव्यार्थिकनय है। उसे मोक्षके अभिलाषीको जानना चाहिए ॥१९८॥

विशेषार्थ—पहले लिख आये हैं कि जीवके पाँच भाव होते हैं—औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक, औदयिक और पारिणामिक। इनमेंसे औदयिक भाव बन्धका कारण है, औपशमिक भाव और क्षायिक भाव मोक्षका कारण है। तथा पारिणामिक भाव बन्ध और मोक्ष दोनोंका कारण नहीं है। उसे ही परम भाव कहते हैं। यहाँ प्रश्न हो सकता है कि जब पारिणामिक भाव बन्ध और मोक्षका कारण नहीं है तब मोक्षके अभिलाषीको उसके जाननेकी क्या आवश्यकता है। इसका समाधान यह है कि पाँचों भावोंमें शुद्ध पारिणामिक भाव तो द्रव्यरूप है और शेष चार भाव पर्याय रूप हैं। वैसे पारिणामिक भाव तीन हैं—जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व। उनमेंसे शक्तिरूप शुद्ध जीवत्व शुद्धद्रव्यार्थिकनयकी अपेक्षा निरावरण है उसे ही शुद्धपारिणामिकभाव कहते हैं। जब काललब्धिवश भव्यत्वशक्तिकी व्यक्ति होती है तब यह जीव सहजशुद्ध पारिणामिकभावरूप निज परमात्मद्रव्यके श्रद्धान ज्ञान और आचरण रूप पर्यायसे परिणमन करता है। उस परिणमनको आगमकी भाषामें औपशमिक, क्षायिक और क्षायोपशमिक भाव रूपसे कहते हैं। और अध्यात्ममें उसे शुद्धात्माके अभिमुख परिणाम या शुद्धोपयोग रूप पर्याय कहते हैं। वह पर्यायशुद्ध पारिणामिक भाव रूप शुद्ध आत्मद्रव्यसे कथंचित् भिन्न है, क्योंकि वह भावना रूप है। किन्तु शुद्धपारिणामिक भावनारूप नहीं है। यदि इसे शुद्धपारिणामिकसे सर्वथा अभिन्न माना जावे तो इस मोक्षके कारणभूत भावनारूप पर्यायका मोक्षमें विनाश होने पर शुद्ध पारिणामिकका भी विनाश प्राप्त होता है। किन्तु शुद्धपारिणामिक तो नष्ट होता नहीं। अतः यह स्थिर होता है कि शुद्धपारिणामिक भावके विषयमें भावनारूप जो औपशमिक आदि तीन भाव हैं वे तो मोक्षके कारण हैं, शुद्धपारिणामिक नहीं हैं, इसीसे आगममें उसे निष्क्रिय कहा है। अर्थात् बन्धके कारणभूत जो रागादिपरिणतिरूप क्रिया है न तो वह उस क्रिया रूप है और मोक्षके कारणभूत जो शुद्धभावना परिणति रूप क्रिया है न वह उस क्रिया रूप ही है। अतः शुद्धपारिणामिक भाव ध्येयरूप है। इसीसे मोक्षके अभिलाषीको उसे अवश्य जानना चाहिए। उसीके ग्राहकनयको परमभावग्राही द्रव्यार्थिकनय कहते हैं। (देखो, समयसार गाथा ३२० की जयसेन टीका)

आगे पर्यायार्थिकनयके छह भेदोंका कथन करते हुए पहले अनादि नित्यपर्यायार्थिक नयका लक्षण कहते हैं—

जो अकृत्रिम और अनिधन अर्थात् अनादि अनन्त चन्द्रमा सूर्य आदि पर्यायोंको ग्रहण करता है उसे जिन भगवान्‌ने अनादिनित्य पर्यायार्थिकनय कहा है ॥१९९॥

१. अनादिनित्यपर्यायार्थिको यथा पुद्गलपर्यायो नित्यो मेर्वादिः।—आलाप०।

कम्मखयादुप्पणो[1] अविणासी जो हु कारणाभावे ।
इदमेवमुच्चरंतो भण्णइ सो साइणिच्च णओ ॥२००॥
सत्ता[2] अमुक्खरूवे उप्पादवयं हि गिह्णए जो हु ।
सो हु सहावाणिच्चो गाही खलु सुद्धपज्जाओ ॥२०१॥

अनित्याशुद्धपर्यायार्थिकनयं लक्षयति—

जो गहइ एयसमये उप्पादव्वयधुवत्त[3]संजुत्तं ।
सो सब्भावाणिच्चो असुद्ध पँज्जयत्थिओ[4] णेओ ॥२०२॥

विशेषार्थ—चन्द्रमा, सूर्य, लोक आदि अनादि नित्य पर्याय हैं । इन्हें किसीने वनाया नहीं है, अनादिकालसे ऐसी ही चली आ रही हैं और सदा चली जायेंगी । ऐसी अनादि नित्य पर्यायोंको ग्रहण करने वाला नय अनादिनित्य पर्यायार्थिकनय है ।

आगे सादि नित्य पर्यायार्थिकनयका स्वरूप कहते हैं—

जो पर्याय कर्मोंके क्षयसे उत्पन्न होनेके कारण सादि है और विनाशका कारण न होनेसे अविनाशी है, ऐसी सादि नित्य पर्यायको ग्रहण करनेवाला सादि नित्य पर्यायार्थिकनय है ॥२००॥

विशेषार्थ—ऐसी भी पर्याय होती है जो सादि किन्तु नित्य होती है, जैसे सिद्ध पर्याय । जीवकी सिद्ध पर्याय कर्मोंके क्षयसे उत्पन्न होती है अतः सादि है और फिर कभी नष्ट नहीं होती, क्योंकि मुक्त जीव अन्तरंग और बहिरंग कर्मकलंकसे मुक्त होता है । उसमें पुनः विकार उत्पन्न होनेके कोई कारण नहीं है । इसलिए सादि होते हुए भी वह नित्य है । ऐसी सादि नित्य पर्यायको ग्रहण करनेवाला नय सादि नित्य पर्यायार्थिक नय है ।

आगे अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिकनयका स्वरूप कहते हैं—

जो सत्ताको गौण करके उत्पाद व्ययको ग्रहण करता है उसे अनित्य स्वभावको ग्रहण करनेवाला शुद्ध पर्यायार्थिकनय कहते हैं ॥२०१॥

विशेषार्थ—सत्का लक्षण उत्पाद व्यय ध्रौव्य है । प्रत्येक वस्तु प्रतिसमय उत्पन्न होती है, नष्ट होती है और ध्रुव भी रहती है । इनमेंसे जो नय ध्रौव्यको गौण करके प्रति समय होनेवाले उत्पाद व्ययरूप पर्यायको ही ग्रहण करता है वह अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिकनय है । पर्यायार्थिक नयका शुद्ध विषय अर्थ पर्याय ही है । अतः पर्यायार्थिक नयके अन्य भेद अशुद्धताको लेकर ही बनते हैं ।

आगे अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिक नयका स्वरूप कहते हैं—

जो एक समयमें उत्पाद व्यय और ध्रौव्यसे युक्त पर्यायको ग्रहण करता है वह स्वभाव अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनय है ॥२०२॥

विशेषार्थ—यह नय पर्यायको उत्पाद व्ययके साथ ध्रौव्यरूप भी देखता है इसीलिए इसे अशुद्ध पर्यायार्थिकनयका नाम दिया गया है ।

---

१. सादिनित्यपर्यायार्थिको यथा—सिद्धपर्यायो नित्यः ।—आलापप० । २. 'सत्ता गौणत्वेनोत्पादव्ययग्राहकस्वभावोऽनित्यशुद्धपर्यायार्थिको यथा समयं समयं प्रति पर्याया विनाशिनः ।'—आलापप० । ३. —धुवत्त- एहिं संजुत्तं आ० । ४. असुद्धओ पज्जयत्थिण ओ अ० क० ज० मु० । 'सत्ता सापेक्षस्वभावोऽनित्याशुद्धपर्यायार्थिको यथा—एकस्मिन् समये त्रयात्मकः पर्यायः ।'—आलापप० ।

देहीणं पज्जाया सुद्धा सिद्धाण भणइ सारिच्छा।
जो सो [1]अणिच्चसुद्धो पज्जयगाही हवे स णओ ॥२०३॥
भणइ अणिच्चासुद्धा चउगइजीवाण पज्जया जो हु।
होइ विभावअणिच्चो असुद्धओ पज्जयत्थिणओ[2] ॥२०४॥
णिप्पण्णमिव पयंपदि भाविपदत्थं खु[3] जो अणिप्पण्णं।
अप्पत्थे जह पत्थं भण्णइ सो भाविणइगमुत्ति णओ ॥२०५॥

आगे कर्मोपाधि निरपेक्ष अनित्य शुद्ध पर्यायाधिकनयका लक्षण कहते हैं—

जो संसारी जीवोंकी पर्यायको सिद्धोंके समान शुद्ध कहता है वह अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिकनय है ॥२०३॥

विशेषार्थ—संसारी जीवकी पर्याय तो अशुद्ध ही है क्योंकि उसके साथ कर्मकी उपाधि लगी हुई है। कर्मकी उपाधि हटे विना पर्याय शुद्ध नहीं हो सकती। किन्तु यह नय उस उपाधिकी अपेक्षा न करके संसारी जीवकी पर्यायको सिद्धोंके समान शुद्ध कहता है। इसीसे इसका नाम कर्मोपाधि निरपेक्ष शुद्ध पर्यायार्थिकनय है।

आगे कर्मोपाधिसापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनयका लक्षण कहते हैं—

जो चार गतियोंके जीवोंकी अनित्य अशुद्ध पर्यायका कथन करता है वह विभाव अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनय है ॥२०४॥

विशेषार्थ—जीवकी संसारी पर्याय अशुद्ध पर्याय है क्योंकि उसके साथ कर्मकी उपाधि लगी हुई है। इसीसे उसे विभावपर्याय कहते हैं। स्वभावका उल्टा विभाव होता है। ऐसी पर्याय अनित्य तो होती ही है। तो चारों गतियोंके संसारी जीवोंकी विभावरूप अनित्य अशुद्ध पर्यायको जाननेवाला या कहनेवाला नय कर्मोपाधिसापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनय है। इस प्रकार पर्यायार्थिकनयके छह भेद होते हैं—अनादिनित्य पर्यायार्थिक, सादि नित्य पर्यायार्थिक, अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिक, अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिक, कर्मोपाधिनिरपेक्षअनित्य शुद्ध पर्यायार्थिक और कर्मोपाधि सापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनय।

नैगमनयके तीन भेदोंमें-से भावि नैगमनयका उदाहरण देते हैं—

जो अनिष्पन्न भावि पदार्थको निष्पन्नकी तरह कहता है उसे भाविनैगमनय कहते हैं। जैसे अप्रस्थको प्रस्थ कहना ॥२०५॥

विशेषार्थ—जो अभी वना नहीं है उसे अनिष्पन्न कहते हैं। और वन जानेपर निष्पन्न कहते हैं। भाविमें भूतकी तरह व्यवहार करना अर्थात् अनिष्पन्नमें निष्पन्न व्यवहार करना भाविनैगमनय है। जैसे कोई पुरुष कुठार लेकर वनकी ओर जाता है, उससे कोई पूछता है आप किस लिए जाते हैं? वह उत्तर देता है—प्रस्थ लेने जाता हूँ। पुराने समयमें अनाज मापनेके लिए लकड़ीका एक पात्र होता था, उसे प्रस्थ कहते थे। वनसे लकड़ी काटकर उसका प्रस्थ वनवानेका इसका संकल्प है, जो प्रस्थ अभी वना ही नहीं है उसमें प्रस्थका व्यवहार करके वह कहता है कि मैं प्रस्थ लेने जा रहा हूँ। इस प्रकारका वचन व्यवहार भाविनैगमनयका विषय है।

---

१. 'कर्मोपाधिनिरपेक्षस्वभावोऽनित्यशुद्धपर्यायार्थिको यथा—सिद्धपर्यायसदृशाः शुद्धाः संसारिणां पर्यायाः।' —आलाप०। २. 'कर्मोपाधिसापेक्षस्वभावोऽनित्याशुद्धपर्यायार्थिको यथा—संसारिणामुत्पत्तिमरणे स्तः।' —आलाप०। ३. –त्थं णरो अ–अ० क० ख० मु० ज०। 'भाविनि भूतवत्कथनं यत्र स भाविनैगमो यथा—अर्हत् सिद्ध एव।'—आलाप०।

णिव्वत्तअत्थकिरिया वट्टणकाले तु जं समायरणं।
तं भूदणइगमणयं जहजदिणं[1] णिव्वुओ[2] वीरो ॥२०६॥
पारद्धा जा किरिया पचणविहाणादि कहइ जो सिद्धा।
लोएसु पुच्छमाणो भण्णइ तं वट्टमाणणयं ॥२०७॥
अवरोप्परमविरोहे सव्वं अत्थित्ति[4] सुद्धसंगहणे।
होइ तमेव असुद्धं इगिजाइविसेसगहणेण ॥२०८॥

आगे भूत नैगमनयको कहते हैं—

जो कार्य हो चुका उसका वर्तमानकालमें आरोप करना भूत नैगमनय है जैसे, आजके दिन भगवान् महावीरका निर्वाण हुआ था ॥२०६॥

विशेषार्थ—अतीतमें वर्तमानका आरोप करना भूतनैगमनय है। जैसे प्रतिवर्ष दीपावलीके दिन कहते हैं कि आज भगवान् महावीरका निर्वाण हुआ था। यह भूतनैगमनयका विषय है।

आगे वर्तमान नैगम नयको कहते हैं—

जो प्रारम्भ की गयी पकाने आदिकी क्रियाको लोगोंके पूछनेपर सिद्ध या निष्पन्न कहना है वह वर्तमान नैगमनय है ॥२०७॥

विशेषार्थ—जैसे कोई आदमी भात पकानेकी तैयारी कर रहा है। उससे कोई पूछता है क्या करते हो, तो वह उत्तर देता है—भात पकाता हूँ। उस समय भात बना नहीं है फिर भी वह प्रारम्भ की गयी भात पकानेकी क्रियामें निष्पन्नका-सा व्यवहार करता है, यह वर्तमान नैगमनयका विषय है। इस तरह नैगमनयके तीन भेद हैं। सारांश यह है कि एक द्रव्य अपनी भूत, भविष्यत् और वर्तमान पर्यायोंसे पृथक् नहीं है किन्तु त्रिकालवर्ती पर्यायोंके समूहका नाम द्रव्य है। अतः जो भूत और भविष्यत् पर्यायोंमें वर्तमानका संकल्प करता है या वर्तमानमें जो पर्याय पूर्ण नहीं हुई, उसे पूर्ण मानता है, उसे नैगमनय कहते हैं, उसीके उदाहरण ऊपर दिये हैं।

आगे संग्रह नयका कथन करते हैं—

संग्रहनयके दो भेद हैं—शुद्ध संग्रहनय और अशुद्ध संग्रहनय। शुद्धसंग्रहनयमें परस्परमें विरोध न करके सत् रूपसे सबका ग्रहण किया जाता है। और उसकी एक जाति विशेषको ग्रहण करनेसे वही अशुद्ध संग्रहनय कहा जाता है ॥२०८॥

विशेषार्थ—अपनी-अपनी जातिके अनुसार वस्तुओंका या उनकी पर्यायोंका परस्परमें विरोध रहित एक रूपसे संग्रह करनेवाले ज्ञान और वचनको संग्रहनय कहते हैं। जैसे 'सत्' कहनेसे जो सत् है उन सभीका ग्रहण हो जाता है। और द्रव्य कहनेसे सब द्रव्योंका ग्रहण हो जाता है। जीव कहनेसे सब जीवोंका और पुद्गल कहनेसे सब पुद्गलोंका ग्रहण हो जाता है। इनमें-से जो समस्त उपाधियोंसे रहित शुद्ध सन्मात्र को विषय करता है वह तो शुद्ध संग्रहनय है, उसको पर संग्रह भी कहते हैं। और जो उसके अवान्तर किसी

---

१. जह जिणं अ० क० ख०। जहा जिणं ज०। जहज दिणे मु०। २. णिव्वुईवीरे आ० मु०। 'अतीते वर्तमानारोपणं यत्र स भूतनैगमो। यथा—अद्य दीपोत्सवदिने श्रीवर्द्धमानस्वामी मोक्षं गतः।'—आलाप०। ३. 'कर्तुमारब्धमीषन्निष्पन्नमनिष्पन्नं वा वस्तु निष्पन्नवत्कथ्यते यत्र स वर्तमाननैगमो यथा—ओदनः पच्यते।' —आलाप०। ४. 'दव्वाट्ठियनयपयडी सुद्धा संगहपरूवणाविसओ'—सन्मतिसूत्र गा० १।४। शुद्धद्रव्यमभिप्रैति 'संग्रहस्तदभेदतः।'—लघीयस्त्रय का० ३२। संग्रहो द्विविधः। सामान्यसंग्रहो यथा—सर्वाणि द्रव्याणि परस्परमविरोधीनि। विशेषसंग्रहो यथा—सर्वे जीवाः परस्परमविरोधिनः इति संग्रहोऽपि द्विधा।

व्यवहारनयं लक्षयित्वा भेदौ सूचयति—

जं संगहेण गहियं भेयइ अत्थं असुद्धं सुद्धं वा।
सो ववहारो दुविहो असुद्धसुद्धत्थभेयकरो ॥२०९॥
जो एयसमयवट्टी गेह्णइ दव्वे धुवत्तपज्जायं।
सो रिउसुत्तो सुहुमो सव्वंपि सद्दं जहा खणियं ॥२१०॥
मणुवाइयपज्जाओ मणुसोत्ति सगट्ठिदीसु वट्टंतो।
जो भणइ तावकालं सो थूलो होइ रिउसुत्तो ॥२११॥

एक भेदको संग्रह रूपसे विषय करता है वह अशुद्ध संग्रहनय या अपर संग्रहनय है। संग्रहनयकी दृष्टिमें अभेद शुद्धि है और भेद अशुद्धि है। इसीसे आचार्य सिद्धसेनने सन्मतिसूत्रमें संग्रहनयकी प्ररूपणाके विषयको शुद्ध द्रव्यार्थिकनयकी प्रकृति कहा है।

आगे व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

जो संग्रहनयके द्वारा गृहीत शुद्ध अथवा अशुद्ध अर्थका भेद करता है वह व्यवहारनय है। उसके भी दो भेद हैं—अशुद्ध अर्थका भेद करने वाला और शुद्ध अर्थका भेद करनेवाला ॥२०९॥

विशेषार्थ—संग्रहनयके द्वारा गृहीत अर्थका भेद करनेवाले नयको व्यवहारनय कहते हैं। व्यवहारका अर्थ ही भेदक—भेद करनेवाला है। जैसे सत् या द्रव्य कहनेसे लोकव्यवहार नहीं चलता अतः व्यवहारनयकी आवश्यकता होती है। जो सत् है वह द्रव्य या गुण है। द्रव्य भी जीव है या अजीव। जीव और अजीव कहनेसे भी व्यवहार नहीं चलता, अतः उसके भी देव नारकी आदि और घट-पट आदि भेद किये जाते हैं। यह नय वहाँ तक भेद करता जाता है जिससे आगे भेद नहीं हो सकता। संग्रहनयके जैसे अशुद्ध और शुद्ध दो भेद हैं वैसे ही उसके भेदक व्यवहारनयके भी दो भेद हैं। शुद्ध संग्रहनयके विषयभूत शुद्ध अर्थ 'सत्' द्रव्यका भेद करनेवाला व्यवहारनय शुद्ध अर्थका भेदक व्यवहारनय कहाता है और अशुद्ध अर्थ जीव आदिका भेद करनेवाला अशुद्ध अर्थका भेद करनेवाला व्यवहारनय कहाता है।

ऋजुसूत्र नयका स्वरूप और भेद कहते हैं—

जो द्रव्यमें एक समयवर्ती अध्रुवपर्यायको ग्रहण करता है उसे सूक्ष्म ऋजु सूत्र नय कहते हैं जैसे सभी शब्द क्षणिक हैं और जो अपनी स्थितिपर्यन्त रहनेवाली मनुष्य आदि पर्यायको उतने समय तक एक मनुष्य रूपसे ग्रहण करता है वह स्थूलऋजुसूत्रनय है ॥२१०-२११॥

विशेषार्थ—द्रव्यकी भूत और भाविपर्यायोंको छोड़कर जो वर्तमान पर्यायको ही ग्रहण करता है उस ज्ञान और वचनको ऋजुसूत्रनय कहते हैं। प्रत्येक वस्तु प्रति समय परिणमनशील है इसलिए वास्तवमें तो एक पर्याय एक समय तक ही रहती है। उस एक समयवर्ती पर्यायको अर्थपर्याय कहते हैं। वह अर्थपर्याय सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयका विषय है। किन्तु व्यवहारमें एक स्थूलपर्याय जबतक रहती है तबतक लोग उसे वर्तमान पर्याय कहते हैं जैसे मनुष्य पर्याय आयुपर्यन्त रहती है। ऐसी स्थूलपर्यायको स्थूलऋजुसूत्रनय ग्रहण करता है।

---

१. 'संग्रहनयाक्षिप्तानामर्थानां विधिपूर्वकमवहरणं व्यवहारः।—सर्वार्थसि० १।३३ तत्त्वार्थराजवा० १।३३। तत्त्वार्थश्लो० पृ० २७१। 'व्यवहारोऽपि द्वेधा। सामान्यसङ्ग्रहभेदको व्यवहारो यथा—द्रव्याणि जीवाजीवाः। विशेषसंग्रहभेदको व्यवहारो यथा—जीवाः संसारिणो मुक्ताश्च इति व्यवहारोऽपि द्वेधा।'—आलाप०। २. 'ऋजुं प्रगुणं सूत्रयति तन्त्रयते इति ऋजुसूत्रः। पूर्वान् परांस्त्रिकालविषयानतिशय्य वर्तमानकालविषयानादत्ते अतीतानागतयोर्विनष्टानुत्पन्नत्वेन व्यवहाराभावात्। तच्च वर्तमानं समयमात्रं तद्विषयपर्यायमात्रग्राह्योऽयमृजुसूत्रः'।—सर्वार्थसि० १।३३। तत्त्वार्थवा० १।३३। तत्त्वार्थश्लो० १।३३। 'ऋजुसूत्रो द्विविधः। सूक्ष्मर्जुसूत्रो यथा—एकसमयावस्थायी पर्यायः। स्थूलर्जुसूत्रो यथा—मनुष्यादिपर्यायास्तदायुःप्रमाणकालं तिष्ठन्ति इति ऋजुसूत्रोऽपि द्वेधा।—आलापप०। 'सो रिउसूत्तो सुहुमो सव्वं पि सद जहा खणियं।'—नयचक्र गा० ३८।

जो वट्टणं ण मण्णइ एयत्थे भिण्णलिंगआईणं।
सो सद्दणओ भणिओ णेओ पुंसाइआण जहा ॥२१२॥
अहवा सिद्धे सद्दे कीरइ जं किंपि अत्थववहारं।
तं [1] सद्दे विसयं देवो सद्देण जह देवो ॥२१३॥
सद्दारूढो अत्थो अत्थारूढो तहेव पुण सद्दो।
भणइ इह [2] भिरूढो जह इंद पुरंदरो सक्को ॥२१४॥

सूक्ष्मऋजुसूत्रनयका उदाहरण देते हुए ऊपर गाथामें 'सव्वं पि सद्दं जहा खणियं' पाठ है। किन्तु देवसेनके नयचक्रकी गाथामें 'सद्दं'के स्थानमें 'सदं' पाठ है। 'सद्दं'का अर्थ शब्द होता है और 'सदं'का अर्थ 'सत्' होता है। 'सत्' पाठ ठीक प्रतीत होता है क्योंकि क्षणिकवादी बौद्ध सभी सत्को क्षणिक मानता है। इस तरह ऋजुसूत्रनयके भी दो भेद हैं।

आगे शब्दनयका लक्षण कहते हैं—

जो एक अर्थमें भिन्न लिंग आदिवाले शब्दोंकी प्रवृत्तिको स्वीकार नहीं करता उसे शब्दनय कहते हैं। जैसे पुष्य आदि शब्दोंमें लिंगभेद होनेसे अर्थभेद जानना चाहिए। अथवा सिद्ध शब्दमें जो कुछ अर्थका व्यवहार किया जाता है वह शब्दनयका विषय है जैसे देवशब्दसे देव अर्थ लिया जाता है ॥२१२-२१३॥

विशेषार्थ—लिंग, संख्या साधन आदिके व्यभिचारको दूर करनेवाले ज्ञान और वचनको शब्दनय कहते हैं। भिन्न लिंगवाले शब्दोंका एक ही वाच्य मानना लिंग व्यभिचार है, जैसे तारका और स्वातिका, अवगम और विद्याका, वीणा और वाद्यका एक ही वाच्यार्थ मानना। विभिन्न वचनोंमें प्रयुक्त होनेवाले शब्दोंका एक ही वाच्य मानना वचनव्यभिचार है। जैसे आपः और जलका, तथा दाराः और स्त्रीका। इसी तरह मध्यम पुरुषका कथन उत्तम पुरुषकी क्रियाके द्वारा करना पुरुष व्यभिचार है। 'होनेवाला काम हो गया' ऐसा कहना कालव्यभिचार है क्योंकि हो गया तो भूतकालको कहता है और 'होनेवाला' आगामी कालको कहता है। इस तरहका व्यभिचार शब्दनयकी दृष्टिमें उचित नहीं है। जैसा शब्द कहता है वैसा ही अर्थ मानना इस नयका विषय है। अर्थात् यह नय शब्दमें लिंगभेद, वचनभेद, कारकभेद, पुरुषभेद और कालभेद होनेसे उसके अर्थमें भेद मानता है।

समभिरूढ़नयका लक्षण कहते हैं—

जो अर्थको शब्दारूढ़ और शब्दको अर्थारूढ़ कहता है वह समभिरूढ़नय है। जैसे इन्द्र, शक्र और पुरन्दर ॥२१४॥

विशेषार्थ—समभिरूढ़ नयके दो अर्थ हैं जैसा मूलमें ग्रन्थकारने भी बताया है। एक तो अनेक अर्थोंको छोड़कर किसी एक अर्थमें मुख्यतासे रूढ़ होनेको समभिरूढ़ नय कहते हैं। जैसे 'गौ' शब्दके ग्यारह

---

१. अत्थववहरणं अ० क० ख० मु०। अत्थववहारणं ज०। 'लिङ्गसंख्यासाधनादिव्यभिचारनिवृत्तिपरः शब्दनयः।—सर्वार्थसि० १।३३। तत्त्वार्थ वा० १।३३। 'कालकारकलिङ्गानां भेदाच्छब्दोऽर्थभेदकृत्।' लघीय० का० ४४। 'कालादिभेदतोऽर्थस्य भेदं यः प्रतिपादयेत्। सोऽत्र शब्दनयः शब्दप्रधानत्वादुदाहृतः।'—तत्त्वार्थश्लो०, पृ० २७२। २. 'नानार्थसमभिरोहणात् समभिरूढः। यतो नानार्थान् समतीत्यैकमर्थमाभिमुख्येन रूढः समभिरूढः। —सर्वार्थसि०, तत्त्वार्थवा०, तत्त्वार्थश्लो० १।३३। 'पर्यायभेदादभिरूढोऽर्थभेदकृत्।' —लघीय० का० ७२। 'नानार्थसमभिरोहणात्समभिरूढः, इन्दनादिन्द्रः, शकनाच्छक्रः, पूर्दारणात् पुरन्दर इति।'—जयधवला, भाग १, पृ० २३९।

जं जं करेइ कम्मं देही मणवयणकायचेट्ठादो ।
तं तं खु णामजुत्तो एवंभूदो हवे स णओ ॥२१५॥

पढमतिया दव्वत्थी पज्जयगाही य इयर जे भणिया ।
ते चदु अत्थपहाणा सद्दपहाणा हु तिण्णियरा[1] ॥२१६॥

पण्णवण भाविभूदे अत्थे इच्छदि य वट्टणं जो सो ।
सव्वेसिं च णयाणं उवरिं खलु संपलोइज्जा ॥२१७॥

पण्णवण भाविभूदे अत्थे जो सो हु भेदपज्जाओ ।
अह तं एवंभूदो संभवदो मुणह अत्थेसु ॥२१८॥

अर्थ होते हैं किन्तु वह सबको छोड़कर 'गाय' के अर्थमें रूढ़ है। यह शब्दको अर्थारूढ़ माननेका उदाहरण है। दूसरा—शब्द भेदसे अर्थका भेद माननेवाला समभिरूढ़ नय है। जैसे इन्द्र, शक्र और पुरन्दर ये तीनों शब्द स्वर्गके स्वामी इन्द्रके वाचक हैं और एक ही लिंगके हैं किन्तु समभिरूढ़ नयके अनुसार ये तीनों शब्द इन्द्रके भिन्न-भिन्न धर्मोंको कहते हैं। वह आनन्द करता है इसलिए उसे इन्द्र कहते हैं, शक्तिशाली होनेसे शक्र और नगरोंको उजाड़नेवाला होनेसे पुरन्दर कहा जाता है। इस तरह जो नय शब्दभेदसे अर्थभेद मानता है वह समभिरूढ़नय है।

आगे एवंभूतनयका स्वरूप कहते हैं—

प्राणी मन, वचन और कायकी चेष्टासे जो-जो क्रिया करता है उस-उस नामसे युक्त होता है यह एवंभूतनयका मन्तव्य जानना चाहिए ॥२१५॥

विशेषार्थ—जिस शब्दका अर्थ जिस क्रियारूप हो उस क्रियारूप परिणमे पदार्थको ही ग्रहण करनेवाला एवंभूतनय है। जैसे, इन्द्र शब्दका अर्थ आनन्द करना है अतः जिस समय स्वर्गका स्वामी आनन्द करता हो उसी समय उसे इन्द्र कहना चाहिए, जब पूजन करता हो तो पूजक कहना चाहिए। यह एवंभूतनयका मन्तव्य है।

उक्त नैगमादिनयोंमें द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिकका तथा शब्दनय और अर्थनयका भेद करते हैं—

पहलेके तीन नय द्रव्यार्थिक हैं बाकीके नय पर्यायको ग्रहण करते हैं। प्रारम्भके चार नय अर्थप्रधान हैं और शेष तीन नय शब्दप्रधान हैं ॥२१६॥

विशेषार्थ—जो द्रव्यकी मुख्यता से वस्तुको ग्रहण करता है वह द्रव्यार्थिक नय है अतः नैगम संग्रह और व्यवहारनय द्रव्यार्थिकनय है। जो पर्यायकी प्रधानतासे अर्थको ग्रहण करता है वह पर्यायार्थिक नय है। ऋजुसूत्र शब्द, समभिरूढ़ और एवंभूत पर्यायार्थिक नय हैं। नयके ये भेद द्रव्यपर्यायात्मक वस्तुके एक-एक अंश द्रव्य और पर्यायको लेकर किये गये हैं। इसी तरह अर्थ (पदार्थ) और शब्दकी प्रधानतासे भी नयके दो भेद हैं अर्थनय और शब्दनय। अर्थप्रधान नयोंको अर्थनय कहते हैं। आरम्भके चार नय अर्थप्रधान होनेसे अर्थनय हैं। शेष तीन शब्द, समभिरूढ़ और एवंभूत शब्दकी प्रधानतासे पदार्थका ग्रहण करते हैं जैसा उनके लक्षणोंसे स्पष्ट है जो पहले कह आये हैं, अतः वे शब्द नय हैं।

---

१. तिण्णिणया क० । 'चत्वारोऽर्थनया ह्येते जीवाद्यर्थव्यपाश्रयात् । त्रयः शब्दनयाः सत्यपदविद्यां समाश्रिताः ॥' —लघीय० का० ७२ । 'द्रव्यार्थो व्यवहारान्तः पर्यायार्थस्ततो परः।'···तत्रर्जुसूत्रपर्यन्ताश्चत्वारोऽर्थनया मताः। त्रयः शब्दनयाः शेषाः शब्दवाच्यार्थगोचराः ॥ —तत्त्वार्थश्लो० पृ० २६८, २७४ । 'द्रव्यार्थिकप्रविभागाद्धि नैगमसंग्रहव्यवहाराः पर्यायार्थिकप्रविभागादृजुसूत्रादयः । तत्र ऋजुसूत्रपर्यन्ताश्चत्वारोऽर्थनयाः, तेषामर्थप्रधानत्वात् । शेषास्त्रयः शब्दनयाः शब्दप्रधानत्वात् ।—अष्टस० पृ० २८७ । २. एषा गाथा आ प्रतौ नास्ति ।

गुण[1]पज्जयदोदव्वे कारकसब्भावदो य दव्वेसु ।
सण्णाईहिय भेयं कुणई सब्भूयसुद्धियरो ॥२१९॥

दव्वाणं खु पएसा वहुगा ववहारदो य एक्केण ।
अण्णेण य णिच्छयदो भणिया का तत्थ खलु हवे जुत्ती ॥२२०॥

तदुच्यते—

व्यवहाराश्रयाद्यश्च संख्यातीतप्रदेशवान् ।
अभिन्नात्मैकदेशित्वादेकदेशोऽपि निश्चयात् ॥१॥
[3]अणुगुरुदेहपमाणो उवसंहारप्पसप्पदो चेदा ।
असमुहदो ववहारा णिच्छयणयदो असंखदेसो वा ॥२॥
एक्कपएसे दव्वं णिच्छयदो भेयकप्पणारहिए ।
सब्भूएणं वहुगा तस्स य ते भेयकप्पणासहिए ॥२२१॥

शुद्धसद्भूत व्यवहार नयका स्वरूप कहते हैं—

शुद्धसद्भूत व्यवहारनय गुण और पर्यायके द्वारा द्रव्यमें तथा कारक भेदसे द्रव्योंमें संज्ञा आदिके द्वारा भेद करता है ॥२१९॥

विशेषार्थ—सद्भूत व्यवहारनयके दो भेद हैं—शुद्धसद्भूत व्यवहारनय और अशुद्ध सद्भूतव्यवहारनय। सद्भूत व्यवहारनयका विषय एक ही द्रव्य होता है। शुद्ध गुण और शुद्ध गुणीमें, शुद्धपर्याय और शुद्ध पर्यायीमें भेद करनेवाला शुद्धसद्भूत व्यवहारनय है, जैसे जीवके केवलज्ञानादि गुण हैं। इसे अनुपचरित सद्भूत व्यवहार नय भी कहते हैं। और अशुद्धगुण अशुद्धगुणीमें तथा अशुद्धपर्याय और अशुद्धपर्यायीमें भेद करनेवाला अशुद्ध सद्भूतव्यवहारनय है। जैसे जीवके मतिज्ञानादिगुण हैं। इसे उपचरित सद्भूतव्यवहारनय भी कहते हैं।

कोई शंका करता है—

एक आचार्यने व्यवहारनयसे द्रव्योंके वहुत प्रदेश कहे हैं। अन्य आचार्यने निश्चयनयसे द्रव्यके वहुत प्रदेश कहे हैं। इसमें क्या युक्ति है ॥२२०॥

शंकाकार अपने कथन के समर्थन में दो प्रमाण उपस्थित करता है—

कहा भी है—व्यवहारनयके आश्रयसे जो असंख्यात प्रदेशी है वही निश्चयनयसे अभिन्न एक आत्मरूप होने से एक प्रदेशी भी है। समुद्घात को छोड़कर व्यवहारनय से आत्मा संकोच और विस्तार के कारण अपने छोटे या वड़े शरीर के वरावर है और निश्चयनयसे असंख्यात प्रदेशी है।

ग्रन्थकार इसका समाधान करते हैं—

भेदकल्पना रहित निश्चयनयसे द्रव्य एक प्रदेशी है और भेदकल्पना सहित सद्भूत व्यवहारनयसे वहुत प्रदेशी है ॥२२१॥

विशेषार्थ—जैनसिद्धान्तमें विविधनयोंके द्वारा वस्तु स्वरूपका कथन किया गया है। यदि नय दृष्टिको न समझा जावे तो उस कथनमें परस्पर विरोध प्रतीत हुए विना नहीं रह सकता। इसका उदाहरण शंकाकारकी उक्त शंका ही है कि किसी आचार्यने व्यवहारनयसे जीवके वहुत प्रदेश कहे हैं और किसी आचार्यने निश्चयनयसे जीवके वहुत प्रदेश कहे हैं। इसमें क्या युक्ति है क्यों उन्होंने ऐसा कहा है? ग्रन्थकार उत्तर देते हैं कि यद्यपि जीव द्रव्य एक और अखण्ड है। किन्तु वह वहुप्रदेशी है तभी तो उसे छोटा या

---

१. गुणगुणिपज्जयदव्वे अ० क० ख० मु० ज०। नयचक्र (देवसेन) गा० ४६। २. तो णाऊणं भेयं ख० मु०। तंणाऊणं भेयं ज०। ३. द्रव्यसंग्रह गा० १०।

अण्णेसिं अण्णगुणा भणइ असब्भूय तिविह भेदोवि।
सज्जाइ इयर मिस्सो णायव्वो तिविहभेदजुदो ॥२२२॥
दव्वगुणपज्जयाणं उवयारं ताण होइ तत्थेव।
दव्वे गुणपज्जाया [1]गुणदवियं पज्जया णेया ॥२२३॥
पज्जाए दव्वगुणा उवयरियं वा हु बंधसंजुत्ता।
[2]संबंधे संसिलेसे णाणीणं णेयमादीहिं ॥२२४॥

विजातीय द्रव्ये विजातीयद्रव्यावरोपणा असद्भूतव्यवहारः—

एयंदियाइदेहा णिव्वत्ता जे वि पोग्गले काए।
ते जो भणेइ जीवा ववहारो सो विजाईओ ॥२२५॥

विजातिगुणे विजातिगुणावरोपणोऽसद्भूतव्यवहारः—

[3]मुत्तं इह मइणाणं मुत्तिमदव्वेण जण्णिओ जह्मा।
जइ णहु मुत्तं णाणं तो किं खलिओ हु मुत्तेण ॥२२६॥

बड़ा जैसा शरीर प्राप्त होता है उसी में व्याप्त होकर रह जाता है। बड़ा शरीर मिलने पर उसी जीव के प्रदेश फैल जाते हैं और छोटा शरीर मिलने पर संकुचित हो जाते हैं। किन्तु ऐसा होनेसे उसकी अवगाहना तो घटती-बढ़ती है परन्तु प्रदेश नहीं घटते-बढ़ते। जैसे रबड़को तानने पर वह फैल जाती है फिर सकुच जाती है किन्तु रबड़के प्रदेश उतने ही रहते हैं। इस तरह जीव असंख्यात प्रदेशी है किन्तु प्रदेश भेद होते हुए भी जीव तो एक अखण्ड ही है। अतः भेद कल्पना निरपेक्ष शुद्ध निश्चयनयसे जीव एकप्रदेशी है। और भेद कल्पना सापेक्ष सद्भूत व्यवहार नयसे बहुप्रदेशी है। इस प्रकार नयभेदसे उक्त कथनभेदका समन्वय कर लेना चाहिए।

आगे असद्भूत व्यवहारनयका लक्षण और भेद कहते हैं—

जो अन्यके गुणोंको अन्यका कहता है वह असद्भूत व्यवहारनय है। उसके तीन भेद हैं सजाति, विजाति और मिश्र तथा उनमें से भी प्रत्येकके तीन-तीन भेद हैं ॥२२२॥

द्रव्यमें द्रव्यका, गुणमें गुणका, पर्यायमें पर्यायका, द्रव्यमें गुण और पर्यायका गुणमें द्रव्य और पर्यायका और पर्यायमें द्रव्य और गुणका उपचार करना चाहिए। यह उपचार बन्धसे संयुक्त अवस्था में तथा ज्ञानीका ज्ञेय आदिके साथ सम्बन्ध होने पर किया जाता है ॥२२३-२२४॥

आगे विजातीय द्रव्य में विजातीय द्रव्यका आरोपण रूप असद्भूत व्यवहारनयका कथन करते हैं—

पौद्गलिक कायमें जो एकेन्द्रिय आदिके शरीर बनते हैं उन्हें जो जीव कहता है वह विजातीय असद्भूत व्यवहारनय है ॥२२५॥

विशेषार्थ—शरीर पौद्गलिक है—पुद्गल परमाणुओंसे बना है। उसमें जीवका निवास होनेसे तथा जीवके साथ ही उसका जन्म होनेसे लोग उसे जीव कहते हैं किन्तु यथार्थमें तो शरीर जीव नहीं है, जीवसे भिन्न द्रव्य है। जीव द्रव्य चेतन ज्ञानवान् है और शरीर जड़ है, रूप रस गन्ध स्पर्श गुणवाला है। अतः विजातीय द्रव्य शरीर में विजातीय द्रव्य जीवका आरोप करनेवाला नय विजातीय असद्भूत व्यवहारनय है।

आगे विजातीय गुणमें विजातीय गुणका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

मतिज्ञान मूर्तिक है क्योंकि मूर्तिक द्रव्यसे पैदा होता है यदि मतिज्ञान मूर्त न होता तो मूर्तके द्वारा वह स्खलित क्यों होता ॥२२६॥

---

१. गुणे दविया पज्जया अ० क०। गुणदविया ख०। २. 'संबंधो संसिलेसो णाणीणं णाणणेयमादीहिं— अ० क० ख० मु०। ३. 'विजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा मूर्तं मतिज्ञानं यतो मूर्तद्रव्येण जनितम्।'—आलाप०।

स्वजातिपर्याये स्वजातिपर्यायावरोपणोऽसद्भूतव्यवहारः—

दठ्ठूणं पडिबिंबं लवदि हु तं चेव एस पज्जाओ।
सज्जाइ असब्भूओ उवयरिओ णियज्जाइपज्जाओ ॥२२७॥

स्वजातिविजातिद्रव्ये स्वजातिविजातिगुणावरोपणं असद्भूतव्यवहारः—

[1]णेयं जीवमजीवं तं पिय णाणं खु तस्स विसयादो।
जो भणइ एरिसत्थं ववहारो सो असब्भूदो ॥२२८॥

स्वजातिद्रव्ये स्वजातिविभावपर्यायारोपणोऽसद्भूतव्यवहारः—

परमाणू एयदेसी वहुयपदेसी पयंपए[2] जो हु।
सो ववहारो णेओ दव्वे पज्जायउवयारो ॥२२९॥

विशेषार्थ—आत्मा अमूर्तिक है अतः उसका ज्ञानगुण भी अमूर्तिक है। किन्तु जैसे कर्मबन्धके कारण अमूर्तिक आत्माको व्यवहारनयसे मूर्तिक कहा जाता है वैसे ही कर्मबद्ध आत्माके इन्द्रियोंकी सहायतासे होनेवाला मतिज्ञान भी मूर्त कहाता है क्योंकि वह मूर्त इन्द्रियोंसे पैदा होता है, मूर्त पदार्थोंको जानता है, मूर्त के द्वारा उसमें बाधा उपस्थित हो जाती है, यह विजातीय गुण ज्ञानमें विजातीय गुण मूर्तताका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है।

आगे स्वजातीयपर्यायमें स्वजातीय पर्यायका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

प्रतिविम्बको देखकर यह वही पर्याय है ऐसा कहा जाता है। यह स्वजाति पर्यायमें स्व-जाति पर्यायका उपचार करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है ॥२२७॥

विशेषार्थ—दर्पण भी पुद्गलकी पर्याय है और उसमें प्रतिविम्बित मुख भी पुद्गलकी पर्याय है तथा जिस मुखका उसमें प्रतिविम्ब पड़ रहा है वह मुख भी पुद्गलकी पर्याय है। दर्पणमें प्रतिविम्बित मुखको देखकर यह कहना कि यह वही मुख है यह स्वजाति पर्यायमें स्वजातिपर्यायका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है।

आगे स्वजाति विजाति द्रव्यमें स्वजाति विजातिगुणका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयको कहते हैं—

ज्ञेय जीव भी है और अजीव भी है ज्ञानके विषय होनेसे उन्हें जो 'ज्ञान' कहता है वह असद्भूत व्यवहारनय है ॥२२८॥

विशेषार्थ—ज्ञानके लिए जीव स्वजाति द्रव्य है और जीवके लिए ज्ञान स्वजाति गुण है क्योंकि जीव द्रव्य और ज्ञानगुण दोनों एक हैं। ज्ञानके विना जीव नहीं और जीवके विना ज्ञान नहीं। इसके विपरीत अजीव द्रव्यके लिए ज्ञानगुण विजातीय है और ज्ञानगुणके लिए अजीव द्रव्य विजातीय है क्योंकि दोनोंमें से एक जड़ है तो दूसरा चेतन है। किन्तु ज्ञान जीवको भी जानता है और अजीवको भी जानता है। इसलिए ज्ञानके विषय होनेसे जीव और अजीवको ज्ञान कहना स्वजाति विजाति द्रव्यमें स्वजाति विजातिगुणका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है।

आगे स्वजातिद्रव्यमें स्वजाति विभावपर्यायका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयको कहते हैं—

जो एकप्रदेशी परमाणुको वहुप्रदेशी कहता है उसे द्रव्यमें पर्यायका उपचार करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय जानना चाहिए ॥२२९॥

१. 'स्वजातिविजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा ज्ञेये जीवेऽजीवे ज्ञानमिति कथनं ज्ञानस्य विषयत्वात्'—आलाप०।
२. -यं जंपदे अ० क० मु०। 'स्वजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा परमाणुर्बहुप्रदेशीति कथनमित्यादि'—आलाप०।

स्वजातिगुणे स्वजातिद्रव्यावरोपणोऽसद्भूतव्यवहारः—

रूवं पि भणइ दव्वं ववहारो अण्णअत्थसंभूदो।
सेओ जह पासाओ गुणेसु दव्वाण उवयारो ॥२३०॥

स्वजातिगुणे स्वजातिपर्यायारोपणोऽसद्भूतव्यवहारः—

णाणं पि हु पज्जायं परिणममाणो दु गिल्लए जह्मा।
ववहारो खलु जंपइ गुणेसु [1]उवयरियपज्जाओ ॥२३१॥

स्वजातिविभावपर्याये स्वजातिद्रव्यावरोपणोऽसद्भूतव्यवहारः—

दट्ठूण थूलखंधं पुग्गलदव्वेत्ति जंपए लोए।
उवयारो पज्जाए पुग्गलदव्वस्स[2] भणइ ववहारो ॥२३२॥

स्वजातिपर्याये स्वजातिगुणावरोपणोऽसद्भूतव्यवहारः—

दट्ठूण [3]देहठाणं वण्णंतो होइ उत्तमं रूवं।
गुण उवयारो भणिओ पज्जाए णत्थि संदेहो ॥२३३॥

विशेषार्थ—पुद्गलका एक परमाणु एक प्रदेशी होता है उसके दो आदि प्रदेश नहीं होते। किन्तु वही परमाणु अन्य परमाणुओंके साथ मिलने पर उपचारसे बहुप्रदेशी कहा जाता है। परमाणुओंके मेलसे जो स्कन्ध बनता है वह पुद्गलकी विभावपर्याय है और परमाणु पुद्गल द्रव्य है। दोनों ही पौद्गलिक होनेसे एक जातिके हैं।

आगे स्वजाति गुणमें स्वजाति द्रव्यका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयको कहते हैं—

अन्य अर्थमें होनेवाला व्यवहार रूपको भी द्रव्य कहता है जैसे सफेद पत्थर। यह गुणोंमें द्रव्यका उपचार है ॥२३०॥

विशेषार्थ—सफेद रूप है और पत्थर द्रव्य है दोनों ही पौद्गलिक होनेसे एकजातीय हैं। सफेद रूपमें पाषाण द्रव्यका उपचार करना स्वजातिगुणमें स्वजाति द्रव्यका उपचार करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है।

स्वजाति गुणमें स्वजाति पर्यायका आरोपण करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

परिणमनशील ज्ञानको पर्याय रूपसे कहा जाता है इसे गुणोंमें पर्यायका उपचार करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं ॥२३१॥

विशेषार्थ—ज्ञान गुण है किन्तु वह भी परिणमनशील है अतः उसे ज्ञानपर्याय रूपसे कहना गुणमें पर्यायका उपचार करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है।

आगे स्वजाति विभाव पर्यायमें स्वजाति द्रव्यका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

स्थूल स्कन्धको देखकर लोकमें उसे 'यह पुद्गल द्रव्य है' ऐसा कहते हैं। इसे पर्यायमें पुद्गल द्रव्यका आरोप करनेवाला व्यवहारनय कहते हैं ॥२३२॥

विशेषार्थ—अनेक पुद्गल परमाणुओंके मेलसे जो स्थूल स्कन्ध बनता है वह पुद्गल द्रव्यकी विभाव पर्याय है। उसे पुद्गल द्रव्य कहना स्वजाति पर्यायमें स्वजाति द्रव्यका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं।

आगे स्वजाति पर्यायमें स्वजाति गुणका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

शरीरके आकारको देखकर उसका वर्णन करते हुए कहना कि कैसा उत्तम रूप है, यह पर्यायमें गुणका उपचार है इसमें सन्देह नहीं ॥२३३॥

---

१. उवयारय—अ० क०। २. पुग्गलदव्वेसु आ० ज०। ३. देहसारं आ० ज०।

सव्वत्थ पज्जयादो[1] संतो भणिओ जिणेहि ववहारो ।
जस्स ण हवेइ संतो हेऊ दोह्लंपि तस्स कुदो ॥२३४॥
चउगइ इह संसारो तस्स य हेऊ सुहासुहं कम्मं ।
जइ [2]ता मिच्छा किह सो संसारो संखमिव तस्समए ॥२३५॥
[3]एइंदियादिदेहा जीवा ववहारदो य [4]जिणदिट्ठा ।
हिंसादिसु जदि पापं सव्वत्थवि किण्ण ववहारो ॥२३६॥

विशेषार्थ—शरीरका आकार तो पर्याय है और रूप गुण है । अतः शरीरके आकारको देखकर यह कैसा सुन्दर रूप है, ऐसा कहना स्वजाति पर्यायमें स्वजाति गुणका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है । इस प्रकार ये ऊपर कहे नौ भेद असद्भूत व्यवहारनयके जानना चाहिए ।

आगे कहते हैं कि व्यवहार सर्वथा असत् नहीं है—

जिनेन्द्रदेवने सर्वत्र पर्यायरूपसे व्यवहारको सत् कहा है । जो व्यवहारको सत् नहीं मानता उसके मतमें संसार और मोक्षके कारण कैसे बनेंगे ॥२३४॥

यह चार गतिरूप संसार है उसके हेतु शुभ और अशुभ कर्म हैं । यदि वह मिथ्या है तो उसके मतमें सांख्यकी तरह वह संसार कैसे बनेगा ॥२३५॥

जिनेन्द्र देवने व्यवहारनयसे एकेन्द्रिय आदि जीवोंके शरीरको जीव कहा है । यदि उनकी हिंसा करनेमें पाप है तो सर्वत्र व्यवहार क्यों नहीं मानते ॥२३६॥

विशेषार्थ—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक नयको अध्यात्ममें निश्चयनय और व्यवहारनय कहते हैं । जैसे द्रव्यार्थिकनयका विषय द्रव्य है वैसे ही निश्चयनयका विषय भी शुद्ध द्रव्य है और जैसे पर्यायार्थिकनयका विषय पर्याय है वैसे ही व्यवहारनयका विषय भी भेदव्यवहार है । व्यवहार शब्दका अर्थ ही भेद करना है । अखण्ड वस्तुमें वस्तुतः भेद करना तो अशक्य है क्या कोई आत्माके खण्ड-खण्ड कर सकता है ? किन्तु शब्दके द्वारा अखण्ड एक वस्तुमें भी भेदव्यवहार सम्भव है । जैसे आत्मामें दर्शन ज्ञान और चारित्रगुण हैं । अर्थात् गुण और गुणी या द्रव्य और पर्यायके भेदसे अभिन्न वस्तुमें भी भेदकी प्रतीति होती है । यह भेदव्यवहार भी व्यवहारनयकी मर्यादाके ही अन्तर्गत है । यद्यपि इसे अशुद्ध निश्चयनयका भी विषय बतलाया है किन्तु शुद्ध निश्चयनयकी अपेक्षासे अशुद्ध निश्चयनय भी व्यवहारनयमें ही आता है । जो शुद्ध द्रव्यका निरूपक है वह निश्चयनय है और जो अशुद्ध द्रव्यका निरूपक है वह व्यवहारनय है । या जो स्वाश्रित है वह निश्चय नय है और जो पराश्रित है वह व्यवहार नय है इसीसे आचार्य कुन्दकुन्दने निश्चनयको भूतार्थ या सत्यार्थ कहा है और व्यवहारनयको अभूतार्थ या असत्यार्थ कहा है । इन दोनों नयोंकी सत्यार्थता और असत्यार्थताको स्पष्ट करनेके लिए यहाँ दोनों नयोंसे वस्तु स्वरूपका कथन किया जाता है । व्यवहारनयसे जीव और शरीर एक हैं किन्तु निश्चयनयसे दोनों दो द्रव्य हैं । वे कभी एक नहीं हो सकते । इसी तरह संसारी जीव कर्मोंसे बद्ध हैं और कर्म पौद्गलिक होनेसे रूप रस गन्ध स्पर्शगुणवाले हैं । इसलिए व्यवहारनयसे जीवको भी रूपादिवान् कहा जाता है । किन्तु निश्चयनयसे जीव रूपादिवाला नहीं है । इसी तरह संसारी जीवको बादर या सूक्ष्म, पर्याप्त या अपर्याप्त, एकेन्द्रिय, दो इन्द्रिय, तेन्द्रिय, चौ इन्द्रिय, पञ्चेन्द्रिय, सैनी, असैनी आदि कहा जाता है, यह सब व्यवहारनयसे है । क्योंकि बादर या सूक्ष्म और पर्याप्त या अपर्याप्त तो शरीर होता है । इन्द्रियाँ भी शरीरमें ही होती हैं । जीवमें तो इन्द्रियाँ नहीं होती । किन्तु उस शरीरमें जीवका निवास होनेसे जीवको बादर

१. 'सद्दत्थपच्चयादो—नयचक्र (देवसेन) गा० ६३ । २. तं क० । तहं ख० । तह मु० । ३. 'व्यवहारो हि व्यवहारिणां म्लेच्छभाषेव म्लेच्छानां परमार्थप्रतिपादकत्वादपरमार्थोऽपि तीर्थप्रवृत्तिनिमित्तं दर्शयितुं न्याय्य एव । तमन्तरेण तु शरीराज्जीवस्य परमार्थतो भेददर्शनात् त्रसस्थावराणां भस्मन इव निःशंकमुपमर्दनेन हिंसाभावाद् भवत्येव बन्धस्याभावः ।'—समयसार० अमृतचन्द्रटीका, गा० ४६ । ४. जिणुद्दिट्ठा ज० ।

वंधेव मोक्खहेऊ अण्णो ववहारदो य णायव्वो।
णिच्छयदो[1] णिय भावो भणिओ खलु सव्वदरसीहिं ॥२३७॥

आदि कहा जाता है। जैसे जिस घड़ेमें घी रखा रहता है उसे घीका घड़ा कह देते हैं। वास्तवमें तो घड़ा घीका नहीं, मिट्टीका है। वैसे ही अज्ञानी लोगोंको शुद्ध जीवका ज्ञान न होनेसे और अशुद्ध जीवसे ही सुपरिचित होनेसे इन्द्रिय आदिके द्वारा ही जीवका ज्ञान कराया जाता है। किन्तु यथार्थमें तो ये सब शरीरके धर्म हैं। अतः अन्यके धर्मको अन्यमें आरोपण करना व्यवहारनयका विषय है इसीसे व्यवहारनयको असत्यार्थ या अभूतार्थ कहा है। किन्तु इसका मतलब यह नहीं है कि व्यवहारनय सर्वथा ही मिथ्या है। यदि ऐसा माना जायेगा तो परमार्थसे संसार और मोक्षका ही अभाव हो जायेगा क्योंकि जीवकी संसार दशा भी तो व्यवहार से ही है। संसार दशा जीवका स्वरूप तो नहीं है इसीलिए पराश्रित होने से वह व्यवहारनयका विषय है। और संसार पूर्वक ही मोक्ष होता है अतः जब संसार सर्वथा मिथ्या ठहरेगा तो मोक्षका प्रश्न ही नहीं उठता। और जब संसार तथा मोक्ष नहीं रहेगा तो संसारके कारण आस्रव बन्ध तथा मोक्षके कारण संवर और निर्जरा भी नहीं रहेंगे। इसके सिवाय शरीरसे जीवको सर्वथा भिन्न मानकर उनका घात करनेसे हिंसाका पाप नहीं लगेगा। यदि पाप मानते हो तो सिद्ध होता है कि व्यवहारनय सर्वथा मिथ्या नहीं है।

व्यवहारनयसे बन्धकी तरह मोक्षका हेतु भी अन्य जानना चाहिए। किन्तु निश्चयनयसे सर्वदर्शी भगवान्ने निजभावको बन्ध और मोक्षका कारण कहा है ॥२३७॥

विशेषार्थ—जो पराश्रित कथन है वह व्यवहारनय है जो स्वाश्रित है वह निश्चयनय है। अतः व्यवहारनयसे बन्धकी तरह मोक्षका कारण भी अन्य है और निश्चयनयसे बन्ध और मोक्षका कारण आत्माका भाव है। उदाहरणके लिए—एक पुरुष शरीरमें तेल लगाकर धूलभरी भूमिमें अनेक काम करता है, वृक्षोंको काटता है, दौड़-धूप करता है तो उसका शरीर धूलसे लिप्त हो जाता है। और यदि वही मनुष्य शरीर में तेल न लगाकर उसी धूलभरी भूमिमें वही सब काम करता है तो उसका शरीर धूलसे लिप्त नहीं होता। इसपर विचार करनेसे ज्ञात होता है कि उसके शरीरमें लगा तेल ही उसके धूलसे लिप्त होनेमें कारण है। यदि धूलभरी भूमि कारण हो तो तैल नहीं लगाने पर भी उसका शरीर धूलसे लिप्त होना चाहिए। इसी तरह यदि दौड़-धूप कारण हो तो तेलसे निर्लिप्त होनेपर भी उसका शरीर धूलसे लिप्त होना चाहिए। इससे यही सिद्ध होता है कि उसके शरीरमें लगा तेल ही उसके धूलिलिप्त होनेका कारण है। इसी तरह मिथ्या दृष्टि जीव अपनी आत्मामें रागभावको करता हुआ, स्वभावसे ही कर्मयोग्य पुद्गलोंसे भरे हुए इस लोकमें मन, वचन, कायसे अनेक प्रकारकी प्रवृत्तियाँ करता हुआ कर्मरूप धूलिसे लिप्त होता है, तब विचारिए कि इस बन्धका कारण कौन है। स्वभावसे ही कर्मपुद्गलोंसे भरा हुआ लोक तो बन्धका कारण है नहीं, यदि हो तो लोकमें स्थित सिद्धोंके भी बन्धका प्रसंग आयेगा। मन, वचन, कायकी क्रिया रूप योग भी बन्धका कारण नहीं है यदि हो तो मन, वचन, कायकी क्रियावाले यथाख्यात संयमियोंके भी बन्धका प्रसंग प्राप्त होगा। सचित्त अचित्त वस्तुओंका घात भी बन्धका कारण नहीं है यदि उससे बन्ध हो तो समितिमें तत्पर साधुओंके भी सचित्त अचित्तके घातसे बन्धका प्रसंग आयेगा। अतः यही सिद्ध होता है कि उपयोग भूमिमें रागादिकका करना ही बन्धका कारण है फिर भी व्यवहारमें ऐसा कहा जाता है कि छेदन-भेदनसे बन्ध होता है, या मन, वचन, कायकी क्रियासे बन्ध होता है। परमार्थसे बन्धका कारण रागभाव ही है। इसी तरह परमार्थसे बन्धनसे मुक्तिका कारण भी आत्माका भाव ही है। आत्माके समस्त कर्मबन्धनसे छूटनेका नाम मोक्ष है। अब प्रश्न होता है कि आत्मा और बन्धन दोनों अलग-अलग कैसे हों क्योंकि उसके हुए बिना मोक्ष सम्भव नहीं है। इसका उत्तर है कि प्रज्ञारूपी पैनी छेनीके द्वारा आत्मा और कर्मबन्धको पृथक्-पृथक् किये बिना कर्मबन्धनसे छुटकारा नहीं हो सकता। उसके लिए आत्मा और कर्मके स्वरूपको जानना चाहिए। और इनके

१. दो पुण जीवो भ—अ० मु० क० ख० ज०।

जो चिय[1] जीवसहावो णिच्छयदो होइ सव्वजीवाणं।
सो चिय[2] भेदुवयारो[3] जाण फुडं होइ ववहारो ॥२३८॥

भेदुवयारं णिच्छय मिच्छादिट्ठीण मिच्छरूवं खु।
सम्मे सम्मा भणिया तेहि दु बंधो व मोक्खो वा ॥२३९॥

स्वरूपकी पहचान उनके लक्षणसे होती है। आत्माका असाधारण लक्षण चैतन्य है। यह लक्षण आत्माके सभी गुण पर्यायोंमें व्यापक है। अतः आत्मा चैतन्यस्वरूप है। किन्तु बन्ध तो पुद्गल परमाणुओंका स्कन्ध है। इन दोनोंका भेद प्रतीत न होनेसे कर्मके उदयसे होनेवाले रागादि भावोंको यह जीव अपना मानता है। यही भूल है। भेदज्ञान होनेपर जो चेतन स्वरूप आत्मा है वह मैं हूँ, शेष भाव मुझसे भिन्न हैं, इस प्रकार जानकर आत्मामें ही सतत रमण करनेसे मोक्षकी प्राप्ति होती है। उसके लिए संयम भी धारण करता है, तप भी करता है किन्तु तद्रूप जो आत्मभाव है वही निश्चयसे मोक्षका कारण है, व्यवहारसे जो-जो बाह्य क्रियाएँ की जाती हैं वे भी मोक्षका कारण कही जाती हैं। निश्चयके होनेपर तद्रूप व्यवहार होता ही है तभी वह निश्चय निश्चय है अन्यथा निश्चयाभास है यह नहीं भूलना चाहिए।

निश्चयनयसे जो जीव स्वभाव सब जीवोंमें होता है भेदोपचारसे वह भी व्यवहार है ऐसा स्पष्ट जानो ॥२३८॥

विशेषार्थ—जीवका जो नैश्चयिक स्वभाव है जो सब जीवोंमें पाया जाता है यदि उसमें भी भेदका उपचार किया जाता है तो वह भी व्यवहारनयकी सीमामें ही आता है। अतः निश्चयनयकी दृष्टिमें आत्मामें दर्शन, ज्ञान और चारित्रका भी भेद नहीं है। क्योंकि आत्मा अनन्त धर्मोंका एक अखण्ड पिण्ड है किन्तु व्यवहारी मनुष्य धर्मोंकी प्ररूपणाके बिना धर्मी आत्माको नहीं समझते, अतः उन्हें समझानेके लिए अभेद रूप वस्तुमें भी धर्मोंका भेद करके ऐसा उपदेश किया जाता है कि आत्मामें दर्शन, ज्ञान और चारित्र है। अतः अभेदमें भेदका उपचार करनेसे यह व्यवहार है। परमार्थसे तो अनन्त गुण-पर्यायोंको पिये हुए प्रत्येक द्रव्य अभेद रूप ही है।

मिथ्यादृष्टियोंका भेदरूप उपचार तथा निश्चय मिथ्या होता है और सम्यग्दृष्टियोंका सम्यक् होता है। उन्हींसे बन्ध अथवा मोक्ष होता है ॥२३९॥

विशेषार्थ—जैसे सम्यग्दृष्टिका ज्ञान सच्चा और मिथ्यादृष्टिका ज्ञान मिथ्या होता है वैसे ही मिथ्या दृष्टिका व्यवहार और निश्चयनय मिथ्या होता है और सम्यग्दृष्टिका सम्यक् होता है। साधारण तौरसे व्यवहारनयको असत्यार्थ और निश्चयनयको सत्यार्थ कहा है। किन्तु मिथ्यादृष्टिका सत्यार्थ निश्चयनय भी सम्यक् नहीं होता और सम्यग्दृष्टिका असत्यार्थ व्यवहारनय भी सम्यक् होता है। इसका कारण यह है कि मिथ्यादृष्टिकी जब दृष्टि ही मिथ्या है तो वह दृष्टि व्यवहार रूप हो या निश्चयरूप मिथ्या ही कही जायेगी और वह किसी एक नयके पक्षमें गिर कर अपने मिथ्यात्वका परिचय दिये बिना नहीं रहेगा। किन्तु सम्यग्दृष्टिकी दृष्टि—व्यवहाररूप भी और निश्चयरूप भी सम्यक् होनेसे वह जानता तो दोनों नयोंको है किन्तु दोनोंमें-से किसी भी एक नयके पक्षको लेकर नहीं बैठता क्योंकि एक नयका सर्वथा पक्ष ग्रहण करनेमें मिथ्यात्वसे मिला हुआ पक्षका राग होता है। तथा प्रयोजनवश एक नयको प्रधान करके ग्रहण करनेपर चारित्रमोहके पक्षसे राग होता है। किन्तु जब नयका पक्ष छोड़कर वस्तु स्वरूपको केवल जानता ही है तो उस समय वह वीतरागके समान होता है।

---

१. २. चिय अ० क० ख० ज०। ३. भेदुवयारा अ० क० ख० मु० ज०।

ण मुणइ वत्थुसहावं अह विवरीयं णिरवेक्खदो मुणई।
तं इह मिच्छाणाणं विवरीयं सम्मरूवं खु ॥२४०॥
णो उवयारं कीरइ णा वा णेए।
किह णिच्छित्ती णाणं अण्णेसिं होइ णियमेण ॥२४१॥

जो वस्तु-स्वरूपको नहीं जानता या निरपेक्ष रूपसे विपरीत जानता है वह मिथ्याज्ञान है और उससे विपरीत सम्यग्ज्ञान है ॥२४०॥

विशेषार्थ—वस्तुके यथार्थ स्वरूपको नहीं जानना या निरपेक्ष रूपसे कुछको कुछ जानना मिथ्याज्ञान है। मिथ्यात्वके पाँच भेदोंमें एक अज्ञान मिथ्यात्व है और दूसरा विपरीत मिथ्यात्व है। मिथ्यात्वमूलक जो ज्ञान होता है वह भी मिथ्या कहा जाता है अतः वस्तु-स्वरूपको न जानना भी मिथ्याज्ञान है और निरपेक्ष रूपसे विपरीत जानना भी मिथ्याज्ञान है। जैसे प्रत्येक नय वस्तुके एक-एक धर्मको जानता है किन्तु वस्तुमें केवल एक ही धर्म नहीं होता, अनेक धर्म होते हैं। अब यदि कोई किसी एक नयके विषयभूत एक धर्मको ही यथार्थ मानकर उसीका आग्रह करने लगे और उसी वस्तुमें रहनेवाले अन्य धर्मोंको जो दूसरे नयोंके विषय-भूत हैं न माने तो उसका ज्ञान भी मिथ्या कहा जायेगा क्योंकि वस्तु केवल किसी एक धर्मवाली ही नहीं है। जैसे द्रव्य पर्यायात्मक वस्तुको द्रव्यकी प्रधानता और पर्यायकी अप्रधानतासे विषय करनेवाला द्रव्यार्थिकनय है और पर्यायकी प्रधानता और द्रव्यकी गौणतासे विषय करनेवाला पर्यायार्थिक नय है। इस गौणता और मुख्यताकी दृष्टिको भुलाकर यदि कोई केवल द्रव्य रूप ही वस्तुको जानता है या पर्यायरूप वस्तुको ही जानता है और उसे यथार्थ मानता है तो उसका ज्ञान मिथ्या है क्योंकि वस्तु न केवल द्रव्यरूप है और न केवल पर्यायरूप है। इसी तरह जीवकी अशुद्ध दशाका ग्राहक व्यवहारनय है और शुद्ध स्वरूपका ग्राहक निश्चयनय है। इन दोनोंमेंसे यदि कोई एकको ही यथार्थ मानकर उसीका अवलम्बन करे तो वह मिथ्या है क्योंकि केवल व्यवहारका अवलम्बन करनेसे जीवके शुद्ध स्वरूपकी प्रतीति त्रिकालमें भी नहीं हो सकती और उसके बिना उसकी प्राप्तिका तो प्रश्न ही नहीं उठता। जिसकी पहचान ही नहीं उसकी प्राप्ति कैसी ? इसी तरह यदि कोई निश्चय नयके विषयभूत शुद्ध स्वरूपको ही यथार्थ मानकर यह भूल हो जाये कि वर्तमान मेरी दशा अशुद्ध है तो वह उसकी शुद्धताके लिए प्रयत्न क्यों करेगा ? और प्रयत्न नहीं करनेपर वह अशुद्धका अशुद्ध ही बना रहेगा। अतः सापेक्ष दोनों नयोंसे वस्तु स्वरूपको जानना ही सम्यग्ज्ञान है।

ज्ञान और दर्शनका ज्ञेयमें उपचार नहीं किया जाता। तब नियमसे अन्य पदार्थोंके निश्चय को ज्ञान कैसे कहा जा सकता है ॥२४१॥

विशेषार्थ—ज्ञान गुण जीवका जीवोपजीवी गुण है। जब वह ज्ञेय घट पट आदिको जानता है तो ज्ञेयोपजीवी नहीं होता। अर्थात् जैसे घटको जानते समय ज्ञान घट निरपेक्ष जीवका गुण है वैसे ही घट आदिको नहीं जानते समय भी ज्ञान घट निरपेक्ष जीवका गुण है। आशय यह है कि अर्थ विकल्पात्मक ज्ञानको प्रमाण कहा जाता है। अर्थ 'स्व' और 'पर'के भेदसे दो प्रकारका है और ज्ञानके तद्रूप होनेका नाम विकल्प है। यह लक्षण निश्चय दृष्टिसे ठीक नहीं है क्योंकि सत्सामान्य निर्विकल्पक होता है। किन्तु अवलम्बनके बिना विषय-रहित ज्ञानका कथन करना शक्य नहीं है। इसलिए घट, पट आदि ज्ञेयोंका अवलम्बन लेकर ज्ञानका कथन किया जाता है। किन्तु वस्तुतः ज्ञान जीवका भावात्मक गुण है उसका किसी भी कालमें अभाव नहीं होता। अर्थात् ऐसा नहीं है कि घट, पट आदि बाह्य अर्थोंके होनेपर घटज्ञान होता है और उनके अभावमें ज्ञान नहीं होता। जैसे उष्ण गुणके बिना अग्निका अस्तित्व नहीं वैसे ही ज्ञानगुणके बिना आत्माका अस्तित्व नहीं। जो जानता है वही ज्ञान है अतः आत्मा ज्ञानस्वरूप ही है।

१. वत्थु सब्भावं आ०। २. मिच्छादिट्ठी आ०। ३. सम्मत्तरूवं खु आ०।

असद्भूतव्यवहारः—

उवयारा उवयारं सच्चासच्चेसु उहयअत्थेसु ।
सज्जाइइयरमिस्सो उवयरिओ कुणइ ववहारो ॥२४२॥

देसवई देसत्थो अत्थवणिज्जो तहेव जंपंतो ।
मे देसं मे दव्वं सच्चासच्चंपि उहयत्थं ॥२४३॥

पुत्ताइबंधुवग्गं अहं च मम संपयाइ जप्पंतो ।
उवयरिसब्भूओ सजाइदव्वेसु णायव्वो ॥२४४॥

आहरणहेमरयणं वच्छादीया ममेदि जप्पंतो ।
रियअसब्भूओ विजाइदव्वेसु णायव्वो ॥२४५॥

आगे असद्भूत व्यवहारनयको कहते हैं—

सत्य, असत्य और सत्यासत्य पदार्थोंमें तथा स्वजातीय, विजातीय और स्वजातिविजातीय पदार्थोंमें जो एक उपचारके द्वारा दूसरे उपचारका विधान किया जाता है उसे उपचरितासद्भूत व्यवहारनय कहते हैं ॥२४२॥

विशेषार्थ—पहले असद्भूत व्यवहार नयके नव भेद बतलाये हैं । यहाँ उनके अतिरिक्त तीन भेद बतलाते हैं । असद्भूतका अर्थ ही उपचार है और उसमें भी जब उपचार किया जाता है तो उसे उपचरितासद्भूत व्यवहारनय कहते हैं ।

आगे इन भेदोंको उदाहरण द्वारा स्पष्ट करते हैं—

देशका स्वामी कहता है कि यह देश मेरा है, या देशमें स्थित व्यक्ति कहता है कि देश मेरा है या व्यापारी अर्थका व्यापार करते हुए कहता है कि मेरा धन है तो यह सत्य असत्य और सत्यासत्य उपचरितअसद्भूतव्यवहार नय है ॥२४३॥

पुत्र आदि बन्धुवर्गरूप मैं हूँ या यह सब सम्पदा मेरी है इस प्रकारका कथन स्वजाति उपचरित असद्भूतव्यवहार नय है ॥२४४॥

विशेषार्थ—'पुत्र आदि बन्धुवर्ग रूप मैं हूँ' इसमें 'मैं' तो आत्माकी पर्याय और पुत्र आदि परपर्याय हैं । परपर्याय और स्वपर्यायमें सम्बन्ध कल्पनाके आधारपर उन्हें अपने रूप मानना या अपना कहना उपचरितोपचार रूप है तथा दोनों एकजातीय होनेसे उसे स्वजाति-उपचरित-असद्भूतव्यवहार नय कहते हैं ।

आभरण, सोना, रत्न और वस्त्र आदि मेरे हैं, ऐसा कथन विजातिद्रव्योंमें उपचरित असद्भूत व्यवहारनय है ॥२४५॥

विशेषार्थ—वस्त्र रत्न आदि विजातीय हैं क्योंकि जड़ हैं । उनमें आत्मबुद्धि या ममत्वबुद्धि करना 'यह मेरे हैं' यह विजाति उपचरित असद्भूतव्यवहार नय है ।

---

१. 'उपचारः पृथग् नयो नास्तीति न पृथक् कृतः । मुख्याभावे सति प्रयोजने निमित्ते चोपचारः प्रवर्तते । सोऽपि संबन्धाविनाभावः, संश्लेशः संबन्धः, परिणामपरिणामी संबन्धः, श्रद्धाश्रद्धेयसंबन्धः, ज्ञानज्ञेयसंबन्धः, चारित्रचर्यासंबन्धश्चेत्यादिः सत्यार्थः असत्यार्थः सत्यासत्यार्थश्चेत्यसद्भूतव्यवहारनयस्यार्थः'—आलापप० । २. देसरोहो अ०, देसरो मुहो क०, देसलुहो आ०, देसरुहो ज० । ३. अद्धवणिज्जो आ०, अट्ठव–ज० । 'देसवई देसत्थो, अत्थवणिज्जो'—नयचक्र (देवसेन) । ४. उवयारास—अ० ज० मु० ।

देसंव[1] रज्जदुग्गं मिस्सं अण्णं च भणइ मम दव्वं ।
उहयत्थे उवयरिओ होइ असब्भूदववहारो ॥२४६॥

द्रव्यमाश्रित्य युक्तिः फलवतीत्याह—

जीवादिदव्वाणं हा जे भणिया विविहभावसंजुत्ता ।
ताण पयासणहेउं पमाणणयलक्खणं भणियं ॥२४७॥

अस्तित्वस्वभावस्य युक्त्या प्रधानत्वं तस्मादेव प्रमाणनयविषयं चाह—

दव्वाणं[2] सहावाणं अत्थित्तं[3] मुणसु परमसब्भावं ।
अत्थिसहावा सव्वे अत्थि वि य सव्व गयं ॥२४८॥

जो देशकी तरह राज्य, दुर्ग आदि अन्य मिश्र-सजातिविजाति द्रव्योंको अपना कहता है उसका यह कथन सजाति विजाति उपचरित असत्भूतव्यवहार नय है ॥२४६॥

विशेषार्थ—देश, राज्य, दुर्ग आदि जीव और अजीवोंके समुदाय रूप हैं ; क्योंकि उनमें जड़ और चेतन दोनोंका आवास होता है। उनको अपना कहना सजाति विजाति उपचरित असद्भूत व्यवहार नय है। चेतन सजाति है और जड़ विजाति है। अन्यत्र प्रसिद्ध धर्मका अन्यत्र आरोप करना असद्भूतव्यवहार है। अतः असद्भूतव्यवहार स्वयं उपचार रूप है और उपचारका भी उपचार करना उपचरितासद्भूतव्यवहार है। इसके नौ भेद पहले बतला आये हैं—द्रव्यमें द्रव्यका उपचार, पर्यायमें पर्यायका उपचार आदि। हमारा शरीर पौद्गलिक है उसे व्यवहारसे जीव कहा जाता है। फिर उसका जिन अन्य सचेतन, अचेतन और सचेतनअचेतन वस्तुओंके साथ स्वामित्वका, या भोज्य भोजक आदि रूप सम्बन्ध है उस सम्बन्धके आधारपर उन्हें अपना कहना उपचारका भी उपचार है अतः ऊपरके दृष्टान्त उपचरित असद्भूतव्यवहार नयके अन्तर्गत जानना चाहिए।

आगे कहते हैं कि द्रव्यके आश्रयसे युक्ति फलवती होती है—

जो अनेक प्रकारके भावोंसे संयुक्त जीवादि द्रव्योंका समूह आगममें कहा है, उनके प्रकाशन के लिए प्रमाण और नयका लक्षण कहा है ॥२४७॥

विशेषार्थ—प्रमाण और नयका स्वरूप द्रव्योंके और उनके भावोंके यथार्थ ज्ञानके लिए कहा गया है। उनके बिना वस्तुस्वरूपका ठीक-ठीक ज्ञान होना सम्भव नहीं है। अतः जो द्रव्योंको और उनके विविध भावोंको जानना चाहते हैं उन्हें प्रमाण और नयका स्वरूप जानना चाहिए।

आगे कहते हैं कि वस्तुके स्वभावोंमें अस्तित्व स्वभाव ही प्रधान है और वही प्रमाण और नयका विषय है—

द्रव्योंके स्वभावोंमें अस्तित्वको ही परम स्वभाव जानना चाहिए। सभी द्रव्य अस्ति स्वभाव हैं और अस्ति स्वभाव समस्त भावोंमें पाया जाता है ॥२४८॥

विशेषार्थ—द्रव्योंमें अनेक स्वभाव या धर्म होते हैं किन्तु उनमेंसे एक अस्तित्व धर्म ही ऐसा है जो सबमें प्रधान है और सब विचारोंका मूल है। ऐसा कोई पदार्थ नहीं जो सत् न हो। अस्तित्व सबमें पाया जाता है। सबसे प्रथम किसी भी वस्तुके अस्तित्वका ही विचार किया जाता है जब उसका अस्तित्व निश्चित

---

१. देसट्ठ अ० क०, देसत्य मु०। 'उपचरितासद्भूतव्यवहारस्त्रेधा—स्वजात्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—पुत्रदारादि मम। विजात्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—वस्त्राभरणहेमरत्नादि मम। स्वजातिविजात्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—देशराज्यदुर्गादि मम। इत्युपचरितासद्भूतव्यवहारस्त्रेधा।' आलापप०। २. दव्वण्णंपि सहावा ख० ज०। ३. अत्थित्तं स-मु०।

इदि तं पमाणविसयं सत्तारूवं खु जं हवे दव्वं।
णयविसयं तस्संसं सियभिण्णं[1] तंपि पुव्वुत्तं ॥२४९॥

युक्तियुक्तार्थ एव सम्यक्त्वहेतुर्नान्यद् इत्याह—

सामण्ण अह विसेसे[2] दव्वे णाणं हवेइ अविरोहो[3]।
साहेइ[4] तं सम्मत्तं णहु पुण तं तस्स विवरीयं ॥२५०॥

स्वभावानां यथा सम्यग्मिथ्यास्वरूपं सापेक्षता च तथाह—

सियसावेक्खा सम्मा मिच्छारूवा हु तेवि णिरवेक्खा।
तम्हा सियसद्दादो विसयं दोह्णंपि णायव्वं ॥२५१॥

हो जाता है तब आगेका विचार चलता है। ज्ञान और रूप आदि गुण तो किन्हीं द्रव्योंमें पाये जाते हैं और किन्हींमें नहीं पाये जाते। क्रिया भी केवल जीव और पुद्गल द्रव्यमें ही पायी जाती है किन्तु अस्तित्व तो सभी सत्पदार्थोंमें पाया जाता है। अतः सब स्वभावोंका मूर्धन्य अस्ति स्वभाव ही है। इसीलिए उसे परम स्वभाव कहा है।

इस प्रकार जो सत्स्वरूप द्रव्य है वह प्रमाणका विषय है और उसका एक अंश नयका विषय है। ये प्रमाण और नय परस्परमें कथंचिद् भिन्न हैं यह पहले कहा है ॥२४९॥

विशेषार्थ—सम्पूर्ण वस्तुके ग्राहक ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। और उसके एक अंशके ग्राहक ज्ञानको नय कहते हैं। यही इन दोनोंमें अन्तर है।

आगे कहते हैं कि युक्तियुक्त अर्थ ही सम्यक्त्वका कारण है, अन्य नहीं—

सामान्य अथवा विशेषरूप द्रव्यमें जो विरोध रहित ज्ञान होता है वह सम्यक्त्वका साधक है, जो उससे विपरीत होता है वह नहीं ॥२५०॥

विशेषार्थ—वस्तु सामान्य विशेषात्मक या द्रव्यपर्यायात्मक है। वही प्रमाणका विषय है। उनमेंसे सामान्यांश या द्रव्यांशका ग्राहक द्रव्यार्थिकनय है और विशेष या पर्यायका ग्राहक पर्यायार्थिक नय है। सामान्य और विशेषमें या द्रव्य और पर्यायमें कोई विरोध नहीं है। अतः द्रव्यार्थिकनय द्रव्यकी प्रधानतासे वस्तुको ग्रहण करते हुए भी पर्यायका निषेध नहीं करता। इसी तरह पर्यायार्थिकनय पर्यायकी प्रधानतासे वस्तुको ग्रहण करते हुए भी द्रव्यका निषेध नहीं करता। यदि दोनों ऐसा करें तो दोनों मिथ्या कहलायेंगे क्योंकि वस्तु न केवल द्रव्यरूप ही है और न केवल पर्यायरूप ही है किन्तु द्रव्यपर्यायात्मक है। अतः सामान्य और विशेषरूप द्रव्यका विरोध रहित ज्ञान ही सम्यक्त्वका कारण होता है। उससे विपरीत ज्ञान सम्यक्त्वका बाधक है।

स्वभाव जिस प्रकार सम्यक् और मिथ्यारूप होते हैं उसे तथा उनकी सापेक्षताको कहते हैं—

'स्यात्' सापेक्ष सम्यक् होते हैं और 'स्यात्' निरपेक्ष मिथ्या होते हैं। अतः स्यात् शब्दसे दोनोंका विषय जानना चाहिए ॥२५१॥

विशेषार्थ—'स्यात्' शब्दका अर्थ है कथंचित् या किसी अपेक्षासे। जैसे वस्तु कथंचित् नित्य है और कथंचित् अनित्य है। अर्थात् द्रव्यरूपकी अपेक्षासे नित्य है और पर्यायकी अपेक्षासे अनित्य है। ऐसा कथन तो ठीक है। किन्तु यदि स्यात्की अपेक्षा न करके कहा जाये कि वस्तु नित्य ही है या वस्तु अनित्य ही है तो वह मिथ्या है क्योंकि वस्तु न तो सर्वथा नित्य ही है और न सर्वथा अनित्य ही है। इसलिए सापेक्ष रूपसे वस्तु स्वरूपको जानना ही यथार्थ है।

---

१. सियभणितं मु०। २. विसेसं क० ख० मु० ज०। ३. अविरोहे ज०। ४. सोहइ ज०।

रोप्परसावेक्खं णयविसयं अह पमाणविसयं वा।
तं सावेक्खं [1]भणियं णिरवेक्खं ताण विवरीयं ॥२५२॥

स्याद्वादलान्छनस्य स्वरूपं निरूपयति—

णियम[2]णिसेहणसीलो णिपादणादो य जो हु खलु सिद्धो।
सो सियसद्दो भणिओ जो सावेक्खं पसाहेदि ॥२५३॥

उक्तं च—

त्रिसंज्ञिकोऽयं [3]स्याच्छब्दो युक्तोऽनेकान्तसाधकः।
निपातनात्समुद्भूतो विरोधध्वंसको मतः ॥१॥

आगे इसी सापेक्षता और निरपेक्षताको ग्रन्थकार स्पष्ट करते हैं—

नयका विषय हो या प्रमाणका विषय हो जो परस्परमें सापेक्ष होता है उसे सापेक्ष कहा है और जो उसके विपरीत होता है अर्थात् अन्य निरपेक्ष होता है उसे निरपेक्ष कहा है ॥२५२॥

आगे स्याद्वादका स्वरूप कहते हैं—

जो सर्वथा नियमका निषेध करनेवाला है और निपातरूपसे जो सिद्ध है वह 'स्यात्' शब्द कहा गया है, वह वस्तुको सापेक्ष सिद्ध करता है ॥२५३॥

विशेषार्थ—संस्कृत व्याकरणके अनुसार लिङ् लकारमें भी 'स्यात्' यह क्रियारूप पद सिद्ध होता है परन्तु स्याद्वादमें जो 'स्यात्' पद है वह क्रियारूप नहीं है किन्तु संस्कृतके 'एव' 'च' आदि शब्दोंकी तरह निपातरूप अव्यय है। निपातरूप 'स्यात्' शब्दके भी अनेक अर्थ होते हैं जिनमेंसे एक अर्थ संशय भी है। यथा 'स्यात् अस्ति'—शायद है। किन्तु स्याद्वादमें प्रयुक्त स्यात् शब्द संशयवाची भी नहीं है—उसका अर्थ शायद नहीं है। वह तो अनेकान्तका द्योतक है अथवा सूचक है। वस्तु सर्वथा सत् है, या सर्वथा असत् है, या सर्वथा नित्य है अथवा सर्वथा अनित्य है इस प्रकारके एकान्तवादोंका निराकरण करनेवाला अनेकान्त है। यथा—वस्तु, स्यात् सत् है, स्यात् असत् है, स्यात् नित्य है या स्यात् अनित्य है। इन वाक्योंमें प्रयुक्त स्यात् शब्द वस्तुके सत्त्वधर्मके साथ असत्त्व धर्मका और नित्यत्वधर्मके साथ अनित्यत्व धर्मका भी द्योतन करता है। उससे प्रकट होता है कि वस्तु केवल सत् या केवल असत् नहीं है किन्तु कथंचित् या किसी अपेक्षासे सत् है और किसी अपेक्षासे असत् है। कथंचित् शब्द स्याद्वादका पर्याय है उसका अर्थ हिन्दीमें 'किसी अपेक्षासे' होता है। जैसे केवलज्ञान समस्त द्रव्योंको एक साथ ग्रहण कर लेता है उस तरह कोई वाक्य पूर्णवस्तुको एक साथ नहीं कह सकता। इसीलिए वाक्यके साथ उसके वाच्यार्थका सूचक 'स्यात्' शब्द प्रयुक्त किया जाता है। उसके विना अनेकान्तरूप अर्थका बोध नहीं हो सकता। यदि वाक्यके साथ 'स्यात्' शब्दका प्रयोग न हो तब भी जानकारोंसे वह छिपा नहीं रहता; क्योंकि किसी पद या वाक्यका अर्थ सर्वथा एकान्तरूप नहीं है। चाहे वह प्रमाणरूप वाक्य हो या नयरूप वाक्य हो। प्रमाण और नयकी तरह वाक्य भी प्रमाणरूप और नयरूप होता है। प्रमाणकी तरह प्रमाण वाक्य सकलादेशी होता है और नयकी तरह नयवाक्य विकलादेशी होता है। इन दोनों प्रकारके वाक्योंमें केवल दृष्टिभेदका ही अन्तर है। नयवाक्यमें एक धर्मकी मुख्यता होती है। प्रमाण वाक्यमें एक धर्ममुखेन सभी धर्मोंका ग्रहण होनेसे सभीकी मुख्यता रहती है।

आगे ग्रन्थकार अपने कथनके समर्थनमें प्रमाण उद्धृत करते हैं। कहा भी है—यह 'स्यात्' शब्द तीन संज्ञावाला है अर्थात् किंचित्, कथंचित्, कथंचन। ये तीन स्याद्वादके पर्याय शब्द हैं जिनका अर्थ 'किसी अपेक्षासे' होता है अतः वह 'स्यात्' शब्द अनेकान्तका साधक है—उसके बिना अनेकान्तकी सिद्धि नहीं

---

१. -वेक्खं तत्तं णि मु०। २. 'वाक्येष्वनेकान्तद्योती गम्यं प्रति विशेषणम्। स्यान्निपातोऽर्थयोगित्वात्तव केवलिनामपि ॥'१०३॥ स्याद्वादः सर्वथैकान्तत्यागात् किंवृत्तचिद्विधिः। सप्तभङ्गनयापेक्षो हेयादेयविशेषकः ॥१०४॥ आप्तमी०। ३. स्याच्छब्दो पूज्योऽने- क० ख० ज०।

केवलज्ञानसम्मिश्रो दिव्यध्वनिसमुद्भवः ।
अत एव हि स ज्ञेये सर्वज्ञैः परिभाषितः ॥२॥
सिद्धमन्त्रो यथा लोके एकोऽनेकार्थदायकः ।
स्याच्छब्दोऽपि तथा ज्ञेय एकोऽनेकार्थसाधकः ॥३॥

सापेक्षा निरपेक्षाश्च भङ्गा यथा तथाचष्टे—

सत्तेव हुंति भंगा पमाणणयदुणयभेदजुत्तावि ।
सियसावेक्खपमाणा णएण णय दुणय णिरवेक्खा ॥२५४॥
[3]अत्थित्ति णत्थि दोवि य अव्वत्तव्वं सिएण संजुत्तं ।
अव्वत्तव्वा ते तह पमाणभंगी सुणायव्वा ॥२५५॥

सप्तमनयभङ्गीमाह—

[4]अत्थिसहावं दव्वं सद्दव्वादीसु गाहियणएण ।
तं पिय णत्थिसहावं परदव्वादीहि गहिएण ॥२५६॥
उहयं उहयणएण अव्वत्तव्वं च [5]तेण समुदाए ।
ते तिय अव्वत्तव्वा णियणियणयअत्थसंजोए ॥२५७॥

हो सकती। निपातसे इस स्यात् शब्दकी निष्पत्ति हुई है। यह विरोधका नाश करनेवाला है अर्थात् एक ही वस्तुको सर्वथा नित्य और सर्वथा अनित्य मानने में तो विरोध पैदा होता है क्योंकि जो सर्वथा नित्य है वह अनित्य किस प्रकार हो सकती है और जो सर्वथा अनित्य है वह नित्य किस प्रकार हो सकती है। किन्तु एक ही वस्तुको स्यात् नित्य और स्यात् अनित्य कहनेमें कोई विरोध नहीं आता। जो किसी अपेक्षासे नित्य है वही अन्य अपेक्षासे अनित्य भी हो सकती है अतः स्याद्वाद विरोधका नाशक है। भगवान् केवलीकी दिव्यध्वनिसे इसका जन्म हुआ है अर्थात् केवलज्ञानीने स्याद्वादका आविष्कार किया है क्योंकि जैसे केवलज्ञान सब द्रव्योंको एक साथ ग्रहण कर सकता है उस प्रकार केवलज्ञानीकी वाणी भी सबको एक साथ नहीं कह सकती क्योंकि वचनकी प्रवृत्ति तो क्रमसे ही होती है। इसलिए केवलज्ञानके द्वारा ज्ञात अनेकान्तका सूचक या द्योतक शब्द प्रत्येक वाक्यके साथ सम्बद्ध रहता है ऐसा सर्वज्ञ केवलज्ञानीने कहा है। जैसे सिद्ध किया गया एक मन्त्र अनेक अभीष्ट फलोंको प्रदान करता है वैसे ही एक 'स्यात्' शब्दको भी अनेक अर्थका—अनेक धर्मात्मक पदार्थका साधक जानना चाहिए।

आगे सापेक्ष और निरपेक्ष सात भंगोंका कथन जिस प्रकार होता है उसे कहते हैं—

प्रमाण, नय और दुर्नयके भेदसे युक्त सात ही भंग होते हैं। स्यात् सापेक्ष भंगोंको प्रमाण कहते हैं, नयसे युक्त भंगोंको नय कहते हैं और निरपेक्ष भंगोंको दुर्नय कहते हैं ॥२५४॥

प्रमाणसप्तभंगी और नयसप्तभंगीको कहते हैं—

स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति, स्यात् अस्तिनास्ति, स्यात् अवक्तव्य, स्यादस्ति अवक्तव्य, स्यात् नास्ति अवक्तव्य और स्यात् अस्ति नास्ति अवक्तव्य ये प्रमाणसप्तभंगी जानना चाहिए। स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावसे द्रव्य अस्तिस्वरूप है और परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावसे नास्तिस्वरूप है। स्वद्रव्यादिचतुष्टय परद्रव्यादिचतुष्टयसे अस्ति नास्ति स्वरूप है। दोनों धर्मोंको एक साथ करनेकी अपेक्षा अवक्तव्य है। इसी प्रकार अपने-अपने नयके साथ अर्थकी योजना करनेपर अस्ति अवक्तव्य, नास्तिअवक्तव्य और अस्तिनास्ति अवक्तव्य हैं ॥२५५-२५७॥

१-२. एकानेका—अ० आ० क० ख० । ज० प्रतौ श्लोकोऽयं नास्ति। ३. 'सिय अत्थि णत्थि उभयं अव्वत्तव्वं पुणो य तत्तिदयं। दव्वं खु सत्तभंगं आदेसवसेण संभवदि ॥१४॥' पञ्चास्ति०। ४. 'अत्थि त्ति य णत्थि त्ति य हवदि अवत्तव्वमिदि पुणो दव्वं। पज्जायेण दु केण वि तदुभयमादिट्ठमण्णं वा ॥२३॥'—प्रवचनसार। ५. तेण ज०।

विशेषार्थ—चूँकि शब्द एक समयमें वस्तुके अनेक धर्मोंका बोध नहीं करा सकता इसलिए वक्ता किसी एक धर्मका अवलम्बन लेकर ही वचनव्यवहार करता है। यदि वक्ता एक धर्मके द्वारा पूर्णवस्तुका बोध कराना चाहता है तो उसका वाक्य प्रमाणवाक्य कहा जाता है और यदि एक ही धर्मका बोध कराना चाहता है, शेष धर्मोंके प्रति उदासीन है तो उसका वाक्य नयवाक्य कहा जाता है। अतः जैसे प्रमाण और नयकी व्यवस्था सापेक्ष है वैसे ही प्रमाणवाक्य और नयवाक्यकी विवक्षा भी सापेक्ष है। प्रमाण वाक्यमें वस्तुगत सब धर्मोंकी मुख्यता रहती है और नयवाक्यमें जिस धर्मका उल्लेख किया जाता है वही धर्म मुख्य होता है शेष धर्म गौण होते हैं। स्वामी विद्यानन्दने युक्त्यनुशासनकी टीका (पृ० १०५) में लिखा है कि स्यात्कार (स्यात् पद) के विना अनेकान्तकी सिद्धि नहीं हो सकती और एवकार (ही) के विना यथार्थ एकान्तका अवधारण नहीं हो सकता। 'स्यादस्ति जीवः' 'जीव किसी अपेक्षासे है' इस वाक्यमें सब धर्मोंकी प्रधानता होनेसे यह प्रमाण वाक्य है। और स्वद्रव्यादिकी अपेक्षा जीव अस्ति स्वरूप है और परद्रव्यादिकी अपेक्षा नास्तिस्वरूप है यह नयवाक्य है क्योंकि इसमें एक ही धर्मपर जोर दिया गया है। नयचक्रके कर्तानें स्यात् पद सहित वाक्यको प्रमाण वाक्य कहा है और स्यात् पदके साथ एवकार (ही) सहित वाक्यको नयवाक्य कहा है। यही बात आचार्य जयसेनने पंचास्तिकाय और प्रवचनसारकी अपनी टीकामें कही है। पंचास्तिकायकी टीकामें उन्होंने लिखा है—'स्यादस्ति' यह वाक्य सम्पूर्ण वस्तुका बोध कराता है अतः प्रमाण वाक्य है और 'स्यादस्त्येव द्रव्यम्' यह वाक्य वस्तुके एक धर्मका ग्राहक होनेसे 'नयवाक्य है।' प्रवचनसार की टीकामें उन्होंने लिखा है—पंचास्तिकायमें 'स्यादस्ति' इत्यादि वाक्यसे प्रमाण सप्तभंगीका कथन किया है और यहाँ स्यादस्त्येव वाक्यमें जो एवकार ग्रहण किया है वह नय सप्तभंगीको बतलानेके लिए है। इस तरह प्रमाण और नयके भेदसे सप्तभंगीके भी दो भेद हो जाते हैं—प्रमाण सप्तभंगी और नय सप्तभंगी। प्रश्नवश एक वस्तुमें विरोध रहित विधि-निषेधकी अवतारणाको सप्तभंगी कहते हैं। चूँकि वे वाक्य सात ही होते हैं इसलिए उन्हें सप्तभंगी कहते हैं। शायद कोई कहे कि वस्तुमें विधि (है) की कल्पना ही सत्य है इसलिए केवल विधिवाक्य (है) ही ठीक है किन्तु ऐसी मान्यता उचित नहीं है निषेधकल्पना (नास्ति) भी यथार्थ है। यदि कोई कहे कि निषेध कल्पना ही यथार्थ है तो वह भी ठीक नहीं है क्योंकि वस्तु केवल अभावरूप ही नहीं है। यदि कोई कहे कि वस्तुके अस्तित्वधर्मका कथन करनेके लिए विधिवाक्य और नास्तित्वधर्मका कथन करने के लिए निषेधवाक्य ये दो ही वाक्य हैं तो ऐसा कहना भी ठीक नहीं है। पहले विधिवाक्य और दूसरे निषेधवाक्यमें एक-एक धर्मकी ही प्रधानता है किन्तु तीसरे वाक्य (स्यादस्ति नास्ति) में दोनों ही धर्म प्रधान हैं। उसका कथन केवल विधिवाक्य या केवल निषेधवाक्यसे नहीं किया जा सकता। यदि कोई कहे कि तीन ही वाक्य पर्याप्त हैं तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि एक साथ दोनों धर्मोंको प्रधान रूपसे कथन करनेकी विवक्षामें चतुर्थ 'स्यादवक्तव्य' वाक्य भी आवश्यक है। शायद कोई कहे कि चार ही वाक्य पर्याप्त हैं तो ऐसा भी कहना ठीक नहीं है क्योंकि विधि-निषेध और विधि-निषेधके साथ अवक्तव्यको विषय करनेवाले तीन अन्य वाक्य भी आवश्यक हैं, इस प्रकार विधिकल्पना (१), निषेधकल्पना (२), क्रमसे विधिनिषेध कल्पना (३), एक साथ विधिनिषेधकल्पना (४), विधिकल्पना सहित एक साथ विधिनिषेधकल्पना (५), निषेध-कल्पना सहित एक साथ विधिनिषेधकल्पना (६) और क्रमसे तथा एक साथ विधिनिषेध कल्पना (७), ये सात भंग होते हैं। किन्तु प्रत्यक्षादिसे विरुद्ध विधिनिषेध कल्पनाका नाम सप्तभंगी नहीं है, प्रत्यक्षादिसे विरोधरहित विधिनिषेध कल्पनाका नाम सप्तभंगी है। इसके साथ ही अनेक वस्तुओंमें पाये जाने वाले धर्मोंको लेकर सप्तभंगी प्रवर्तित नहीं होती, किन्तु एक ही वस्तुके धर्मको लेकर सप्तभंगी प्रवर्तित होती है। एक वस्तुमें पाये जानेवाले अनन्तधर्मोंको लेकर एक ही वस्तुमें अनन्त सप्तभंगियाँ भी हो सकती हैं। चूँकि प्रश्नके प्रकार सात ही होते हैं इसलिए भंग भी सात ही होते हैं। इसीलिए सप्तभंगीके लक्षणमें 'प्रश्नवश' यह पद रखा गया है। सात प्रकारके प्रश्नोंका कारण है जिज्ञासाके सात प्रकारोंका होना, और जिज्ञासाके सात प्रकारोंके होनेका कारण है संशयके प्रकारोंका सात होना। और सात प्रकारके संशय का कारण है संशयविषयक वस्तुधर्मके सात ही

अत्थेव णत्थि उहयं अव्वत्तव्वं तहेव पुण तिदयं।
तह[1] सिय णयणिरवेक्खं जाणसु[2] दव्वे दुणयभंगी ॥२५८॥

सप्तभङ्गीविवरणायां ज्ञेयं भङ्गरचनोपायं धर्मधर्मिणोः कथंचिदेकत्वानेकत्वं चाह--

एक्कणिरुद्धे इयरो पडिवक्खो अवरेय[3] सब्भावो।
सव्वेसिं स सहावे कायव्वा होइ तह भंगा[4] ॥२५९॥

प्रकार होगा। आगे इसीको स्पष्ट करते हैं—अस्तित्व या सत्त्व वस्तुका धर्म है उसके अभावमें वस्तुका ही अभाव हो जायेगा। इसी तरह कथंचित् असत्त्व भी वस्तुका धर्म है क्योंकि स्वरूप आदि की तरह यदि पर-रूप आदिसे भी वस्तुको असत् नहीं माना जायेगा तो वस्तुका कोई निश्चित स्वरूप नहीं बन सकेगा और ऐसी स्थितिमें 'यह घट ही है पट नहीं है' ऐसा नहीं कहा जा सकेगा। इसी तरह क्रमसे विवक्षित अस्ति नास्ति आदिको भी वस्तुका धर्म समझना चाहिए। जो अस्ति है वह अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल भावसे है, अन्य द्रव्यादिसे नहीं। जैसे घड़ा पार्थिव रूपसे, इस क्षेत्रसे, इस कालकी दृष्टिसे तथा अपनी वर्तमान पर्यायोंसे है, अन्यसे नहीं। अतः घड़ा स्यादस्ति और स्यान्नास्ति है। इस तरह स्वसत्ताका सद्भाव और पर सत्ताके अभाव-के अधीन वस्तुका स्वरूप होनेसे वह उभयात्मक है। भावरूपता और अभावरूपता दोनों परस्पर सापेक्ष हैं। अभाव अपने सद्भाव तथा भावके अभावकी अपेक्षा सिद्ध होता है तथा भाव अपने सद्भाव तथा अभावके अभावकी अपेक्षासे सिद्ध होता है। यदि अभावको एकान्तरूपसे अस्ति स्वीकार किया जाय तो जैसे वह अभाव रूपसे अस्ति है उसी तरह भावरूपसे भी अस्ति हो जानेसे भाव और अभावके स्वरूप में सांकर्य हो जायेगा। इसी तरह यदि अभावको सर्वथा नास्ति माना जाये तो जैसे वह भावरूपसे नास्ति है उसी तरह अभाव रूपसे भी नास्ति होनेसे अभावका सर्वथा लोप हो जायेगा। अतः घटादि स्यादस्ति और स्यान्नास्ति हैं। यहाँ घटमें जो पटादिका नास्तित्व है, वह भी घटका ही धर्म है, उसका व्यवहार पटकी अपेक्षासे होता है। जब दो गुणोंके द्वारा एक अखण्ड पदार्थकी एक साथ विवक्षा होती है तो चौथा अवक्तव्य भंग होता है। जैसे प्रथम और दूसरे भंगमें एक कालमें एक शब्दसे एक गुणके द्वारा समस्त वस्तुका कथन हो जाता है उस तरह जब दो प्रतियोगी गुणोंके द्वारा अवधारण रूपसे एक साथ एक कालमें एक शब्दसे वस्तुको कहनेकी इच्छा होती है तो वस्तु अवक्तव्य होती है क्योंकि वैसा शब्द और अर्थ नहीं है। इस चतुर्थ भंगके साथ पहले के तीन भंगोंको संयोजनासे पाँचवाँ, छठा और सातवाँ भंग निष्पन्न होता है।

आगे दुर्नयभंगी बतलाते हैं—

स्यात् पद तथा नयनिरपेक्ष वस्तु अस्ति ही है, नास्ति ही है, उभयरूप ही है, अवक्तव्य ही है, अस्ति अवक्तव्य ही है, नास्ति अवक्तव्य ही है, अस्तिनास्ति अवक्तव्य ही है यह दुर्नयभंगी जानना चाहिए ॥२५८॥

विशेषार्थ—स्यात् पदके साथ प्रमाण सप्तभंगी और नयके साथ नय सप्तभंगी होती है। दोनों ही भंगियोंमें प्रतिपक्षी धर्मोका निराकरण नहीं होता। किन्तु जिस सप्तभंगीमें न तो स्यात् पद हो और न नय-दृष्टि हो, और इस तरह वस्तुको सर्वथा सत् या सर्वथा असत् या सर्वथा अवक्तव्य आदि रूप कहा जाता हो वह दुर्नय सप्तभंगी है। अनेकान्तके ज्ञानको प्रमाण वस्तुके एक धर्मके जाननेको नय और अन्य धर्मोके निराकरण करनेवाले ज्ञानको दुर्नय कहते हैं, अतः दुर्नयकी तरह दुर्नयभंगी भी त्याज्य है।

आगे सप्तभंगीके विवरणमें भंग रचनाका उपाय और धर्म तथा धर्मीके कथंचित् एकत्व और अनेकत्व को कहते हैं—

वस्तुके किसी एक धर्मको ग्रहण करने पर दूसरा उसका प्रतिपक्षी धर्म होता है वे दोनों ही धर्म वस्तुके स्वभाव हैं। सभी वस्तुओंके स्वभावमें सप्तभंगीकी योजना करना चाहिए ॥२५९॥

---

१. सिय तह क० ख० ज०। २. जाण सुदव्वेसु अ० क० ख०। ३. अणिवरे क० ख०। अणवरेई ख० मु० ज०। ४. भंगी ख० मु०।

धम्मी धम्मसहावो पुण एक्कएक्कतेणिट्ठा[1]।
अवरोप्परं विभिण्णा[2] णयदो[3] गउणमुक्खभावेण ॥२६०॥

सापेक्षतासाधकसम्बन्धं युक्तिस्वरूपं चाह—

[4]सियजुत्तो णयणिवहो दव्वसहावं भणेइ इह तत्थं।
सुणयपमाणा [ ] णहु जुत्तिविवज्जियं [ ] ॥२६१॥

विशेषार्थ—जैसे अस्तिवर्मका प्रतिपक्षी नास्ति है, एकका प्रतिपक्षी अनेक है। ये दोनों ही अर्थात् अस्ति और नास्ति या एक और अनेकत्व वस्तुधर्म हैं। इन दोनों धर्मोंको लेकर ही सप्तभंगी की योजना की जाती है। दोनों धर्मोंमेंसे एक-एकके अवलम्बनसे पहला और दूसरा भंग बनता है। दोनों धर्मोंको क्रमसे एक साथ लेने पर तीसरा भंग बनता है। दोनों धर्मोंको युगपत् एक साथ लेनेपर चौथा अवक्तव्य भंग बनता है। इस चौथेके साथ क्रमसे पहले, दूसरे और तीसरे भंगको मिलानेसे पाँचवाँ, छठा और सातवाँ भंग बनता है। इस तरह भंगरचना जानना चाहिए।

धर्मी (वस्तु) धर्मस्वभाव होता है और धर्म एक-एक करके वस्तुमें रहते हैं। वे नयदृष्टिसे गौणता और मुख्यतासे परस्परमें भिन्न होते हैं॥२६०॥

विशेषार्थ—धर्मी जीवादि वस्तुमें अनन्तधर्म रहते हैं अतः प्रत्येक वस्तु अनन्तधर्मवाली होती है। किन्तु वे धर्म धर्मीसे न तो सर्वथा भिन्न ही होते हैं और न सर्वथा अभिन्न ही होते हैं बल्कि कथंचिद् भिन्न और कथंचित् अभिन्न होते हैं। उन धर्मोंमेंसे किसी एक धर्मके प्रधान होने पर 'स्यात्' शब्दसे सूचित अन्यधर्म गौण हो जाते हैं। इस तरह गौणता और मुख्यतासे वस्तुके धर्मोंकी विवक्षा होती है या विवक्षासे धर्मोंको गौणता और मुख्यता प्राप्त होती है, धर्म भी परस्परमें सर्वथा भिन्न नहीं होते। नय दृष्टिसे ही उनमें भेदकी प्रतीति होती है।

आगे सापेक्षता साधक सम्बन्ध तथा युक्तिके स्वरूपको कहते हैं—

'स्यात्' पदसे युक्त नयसमूह द्रव्यके यथार्थ स्वभावको कहता है। सम्यक् नय और प्रमाणको युक्ति कहते हैं। जो युक्तिसे शून्य है वह तत्त्व नहीं है॥२६१॥

विशेषार्थ—आचार्य समन्तभद्रने अपने आप्तमीमांसा (का० १०७) में कहा है कि त्रिकालवर्ती नयों और उपनयोंके विषयभूतधर्मोंका ऐसा समूह जिनमें परस्परमें तादात्म्य सम्बन्ध हो, उसे वस्तु कहते हैं। अर्थात् वस्तु अनन्त धर्मात्मक है और एक-एक नय वस्तुके एक-एक धर्मको ग्रहण करता है। अतः सब नयोंका समूह ही वस्तु है। यदि एक नयके विषयभूत धर्मको ही पूर्णवस्तु माना जाये तो वह मिथ्या है अर्थात् प्रत्येक नयका विषय यदि वह अन्य निरपेक्ष हो तो मिथ्या है। इसीसे 'स्यात्' पदसे युक्त नयसमूहको यथार्थ द्रव्य कहा है, क्योंकि 'स्यात्' पद अनेक धर्मोंका सूचक या द्योतक है। स्यात् सापेक्ष नय ही सम्यक् नय है और स्यात् पदसे शून्य नय मिथ्या नय है। नय और प्रमाणके द्वारा गृहीत वस्तु ही यथार्थ होती है वही सबसे यथार्थ युक्ति है। 'युक्ति' शब्दसे उन्हींका ग्रहण किया गया है। अतः युक्तिपूर्वक वस्तुको स्वीकार करना चाहिए अर्थात् प्रमाण और नयके द्वारा गृहीत वस्तु ही यथार्थ है और उसे ही सम्यक् मानकर स्वीकार करना चाहिए। जो नय और प्रमाण रूप युक्तिसे शून्य है वह अवस्तु है।

---

१. णिद्दिट्ठा अ०क०। २. पि भिण्णा आ०। ३. णायव्वा मु०। णयदो य ज०। 'धर्मे धर्मेऽन्य एवार्थो धर्मिणोऽनन्तधर्मणः। अङ्गित्वेऽन्यतमान्तस्य शेषान्तानां तदङ्गता ॥२२॥' आप्तमी०। ४. 'नयोपनयैकान्तानां त्रिकालानां समुच्चयः। अविभ्राड्भावसंबन्धो द्रव्यमेकमनेकधा ॥१०७॥ —आप्तमी०।

तत्त्वस्य हेयोपादेयत्वमाह—

तच्चं पि हेयमियरं हेयं [1]खलु होइ ताणं [2]परदव्वं ।
णियदव्वे[3] पिय जाणसु हेयाहेयं[4] च णयजोए ॥२६२॥
मिच्छा सरागभूदो हेयो आदा हवेइ णियमेण ।
तव्विवरीयो झेओ णायव्वो सिद्धिकामेण ॥२६३॥

व्यवहारनिश्चययोः सामान्यलक्षणमाह—

जो सियभेदुवयारं धम्माणं कुणइ एगवत्थुस्स ।
सो ववहारो भणियो विवरीओ णिच्छयो होइ ॥२६४॥[5]

आगे तत्त्वमें हेय और उपादेयका विचार करते हैं—

तत्त्व भी हेय और उपादेय होता है। पर द्रव्यरूप तत्त्व हेय है। निज द्रव्यमें भी नयके योगसे हेय और उपादेय जानना चाहिए ॥२६२॥ मिथ्या दृष्टि और सरागी आत्मा नियमसे हेय है और सम्यक्त्वी वीतरागी आत्मा मुमुक्षुके द्वारा ध्यान करनेके योग्य जानना चाहिए ॥२६३॥

विशेषार्थ—जो ग्रहण करने योग्य होता है उसे उपादेय कहते हैं और जो त्यागने योग्य होता है उसे हेय कहते हैं। छह द्रव्य, पाँच अस्तिकाय, सात तत्त्व और नौ पदार्थ जिन आगममें कहे हैं। इनमेंसे जो पर द्रव्य हैं वे सब हेय हैं और एकमात्र आत्मा ही उपादेय है। किन्तु आत्माके भी तीन प्रकार हैं—बहिरात्मा, अन्तरात्मा और परमात्मा। बाह्यद्रव्य शरीर, पुत्र, स्त्री वगैरहमें ही जिनकी आत्मबुद्धि है ऐसे मिथ्यादृष्टि जीवको बहिरात्मा कहते हैं। तथा जो जीव और शरीरके भेदको जानकर शरीरसे भिन्न आत्मामें ही आत्मबुद्धि रखते हैं उन सम्यग्दृष्टि जीवोंको अन्तरात्मा कहते हैं। अन्तरात्माके तीन प्रकार हैं जघन्य, मध्यम और उत्कृष्ट। अविरत सम्यग्दृष्टि जघन्य अन्तरात्मा है, व्रती श्रावक और प्रमत्तविरत मुनि मध्यम अन्तरात्मा हैं, तथा प्रमादजयी महाव्रती मुनि उत्कृष्ट अन्तरात्मा हैं। और अरहंत तथा सिद्ध परमात्मा हैं। आत्माके इन तीन प्रकारोंमें भी मिथ्यादृष्टि तथा सरागी आत्मा हेय हैं और वीतरागी आत्मा ही उपादेय हैं। अर्थात् शुद्धात्मा ही उपादेय है और अशुद्धात्मा हेय है। अतः जो शुद्धात्माको ही उपादेय मानकर उसीका ध्यान करता है वही शुद्ध दशाको प्राप्त होता है। यहाँ यह नहीं भूलना चाहिए कि शुभ और अशुभ दोनों अशुद्ध-दशामें ही गर्भित हैं। अतः मिथ्यात्वीकी तरह सरागी आत्मा भी हेय है। इस कथनके द्वारा ग्रन्थकारने परद्रव्यको हेय और आत्मद्रव्यको उपादेय बतलाकर भी आत्माकी वीतराग दशाको ही उपादेय बतलाया है, सराग दशाको नहीं। अतः वीतराग अवस्था ही ध्येय है उसीका सदा मुमुक्षुको ध्यान करना चाहिए।

आगे निश्चयनय और व्यवहारनयका सामान्य लक्षण कहते हैं—

जो एक वस्तुके धर्मोंमें कथंचित् भेदका उपचार करता है उसे व्यवहारनय कहते हैं और उससे विपरीत निश्चयनय होता है ॥२६४॥

विशेषार्थ—जैसे आगममें वस्तुस्वरूपको जाननेके लिए द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिकनय हैं वैसे ही अध्यात्ममें आत्माको जाननेके लिए निश्चय और व्यवहारनय हैं। धर्मी वस्तु और उसके धर्म भिन्न-भिन्न नहीं

१. खलु भणियताण अ० अ० मु० क० ख० । २. तेषां मध्ये । ३. णियदव्वं अ० अ० क० ख० मु० । ४. हेयादेयं अ० मु० । ५. 'धर्मधर्मिणां स्वभावतोऽभेदेऽपि व्यपदेशतो भेदमुत्पाद्य व्यवहारमात्रेणैव ज्ञानिनो दर्शनं ज्ञानं चारित्रमित्युपदेशः ।'—समयसारटीका अमृतचन्द्र गा० ७। 'शुद्धद्रव्यनिरूपणात्मको निश्चयनयः। ''''अशुद्धद्रव्यनिरूपणात्मको व्यवहारनयः। प्रवचनसारटीका अमृतचन्द्र गा० २।९७। 'गुणगुणिनोरभेदेऽपि भेदोपचार इति सद्भूतव्यवहारलक्षणम्। द्रव्यसं० टी० गा० ३। 'निश्चयनयोऽभेदविषयः व्यवहारो भेदविषयः'—आलापप०।

विषयिणः प्रधानत्वेन विषयस्याधेयत्वमाह—

एक्को वि झेयरूवो इयरो ववहारदो य तह भणिओ।
णिच्छयणएण सुद्धो[1] गुं[2]तिदयेण णिय अप्पा ॥२६५॥

हैं। वस्तु तो अनेक धर्मोका एक अखण्ड पिण्ड है। जो नय उनमें भेदका उपचार करता है वह व्यवहारनय है और जो ऐसा न करके वस्तुको उसके स्वाभाविक रूपमें ग्रहण करता है वह निश्चय नय है। आत्मा अनन्तधर्मरूप एक अखण्डधर्मी है परन्तु व्यवहारी जन अभेद रूप वस्तुमें भी भेदका व्यवहार करके ऐसा कहते हैं कि आत्माके दर्शन ज्ञान चारित्र हैं। निश्चयसे देखा जाये तो आत्मद्रव्य अनन्त धर्मोंको इस तरह पिये हुए बैठा है कि उसमें भेद नहीं है। किन्तु भेदका अवलम्बन किये बिना व्यवहारी जीवको आत्माके स्वरूपकी प्रतीति नहीं करायी जा सकती। अतः जहाँतक वस्तु स्वरूपको जाननेकी बात है वहाँतक ही व्यवहारनयकी उपयोगिता है किन्तु जबतक व्यवहारका अवलम्बन है तबतक आत्माके यथार्थ स्वरूपकी प्राप्ति सम्भव नहीं है क्योंकि व्यवहारनय भेददृष्टि प्रधान है और भेददृष्टिमें निर्विकल्प दशा नहीं होती। तथा सरागीके जबतक रागादि दूर नहीं होते तबतक निर्विकल्प दशा प्राप्त नहीं होती। इसलिए अभेदरूप निर्विकल्प दशामें पहुँचनेके लिए निश्चय नयकी उपयोगिता है। वीतराग होनेके पश्चात् तो नयका अवलम्बन ही छूट जाता है। इसके अतिरिक्त भी निश्चय और व्यवहारका एक लक्षण है। जो शुद्धद्रव्यका निरूपण करता है वह निश्चयनय है और जो अशुद्धद्रव्यका निरूपण करता है वह व्यवहारनय है। इसीसे निश्चयनयको शुद्धनय और व्यवहारनयको अशुद्धनय भी कहते हैं। अशुद्धनयके अवलम्बनसे अशुद्ध आत्माकी प्राप्ति होती है और शुद्धनयका अवलम्बन करनेसे शुद्धआत्माकी प्राप्ति होती है।

विषयीकी प्रधानतासे विषयको ध्येयपना बतलाते हैं—

एक भी ध्येयरूप व्यवहारनयसे भेदरूप कहा गया है। निश्चयनयसे शुद्ध आत्मा ध्येयरूप है और व्यवहारनयसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रसे युक्त निज आत्मा ध्येय है ॥२६५॥

विशेषार्थ—ऊपर कहा है कि जो एक वस्तुके धर्मोमें कथंचित् भेदका उपचार करता है वह व्यवहार-नय है और जो ऐसा नहीं करता वह निश्चयनय है। अतः निश्चयनयकी दृष्टिसे तो शुद्ध–भेदोपचार रहित अखण्ड एक आत्मा ही ध्यान करनेके योग्य है। किन्तु व्यवहारनयसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र गुणोंसे युक्त आत्मा ध्येय है–ध्यान करनेके योग्य है। आगममें ध्यानके चार भेद कहे हैं–आर्तध्यान, रौद्रध्यान, धर्मध्यान और शुक्लध्यान। इष्टवियोग, अनिष्टसंयोग, रोग और भोगका ही सतत चिन्तन करते रहनेको आर्त-ध्यान कहते हैं। यह आर्तध्यान मिथ्यादृष्टिसे लेकर छठे गुणस्थान पर्यन्त जीवोंके होता है। मिथ्यादृष्टिका आर्तध्यान तिर्यंचगतिका कारण है किन्तु जिस सम्यग्दृष्टिने सम्यग्दर्शन उत्पन्न होनेसे पहले तिर्यंचगतिकी आयु बाँधी है उसे छोड़कर अन्य सम्यग्दृष्टियोंके कदाचित् होनेवाला आर्तध्यान तिर्यंचगतिका कारण नहीं होता क्योंकि वह अपनी शुद्धआत्माको ही उपादेय मानता है इसलिए उसके उस जातिका संक्लेश नहीं होता। हिंसामें, झूठ बोलनेमें, चोरी करनेमें और परिग्रहके संचयमें आनन्द मानना रौद्रध्यान है यह भी मिथ्यादृष्टिसे लेकर पाँचवें गुणस्थान तकके जीवोंके होता है। मिथ्यादृष्टिका रौद्रध्यान नरकगतिका कारण है। किन्तु बद्धा-युष्क सम्यग्दृष्टिको छोड़कर अन्य सम्यग्दृष्टियोंका रौद्रध्यान उक्त कारणसे नरकगतिका कारण नहीं है। ये दोनों ध्यान संसारके कारण होनेसे छोड़ने योग्य हैं। धर्मध्यान असंयत सम्यग्दृष्टिसे लेकर सातवें गुणस्थान तकके जीवोंके होता है। यद्यपि यह ध्यान मुख्यरूपसे पुण्यबन्धका कारण है तथापि परम्परासे मुक्तिका कारण होता है। सहज शुद्ध परम चैतन्यशाली तथा परिपूर्ण आनन्दस्वरूप अपने आत्मामें उपादेय बुद्धिको करके मैं अनन्त ज्ञानस्वरूप हूँ, अनन्त सुखस्वरूप हूँ इस प्रकारकी भावनाको आभ्यन्तर धर्मध्यान कहते हैं। और

१. सिद्धो अ० आ० ख० मु० ज०। २. सम्मगुणति–अ० क०।

तिण्णि णया भूदत्था इयरा ववहारदो य तह भणिया।
दो चेव सुद्धरूवा एक्को गाही य परमभावेण ॥२६६॥
जं जस्स भणिय भावं तं तस्स पहाणदो य तं दव्वं।
तह्मा झेयं भणियं[1] णिच्छयणय णिच्छिओ अत्थो ॥२६७॥

युक्तिसंवित्त्योः कालमाह—

तच्चाणेसणकाले समयं बुज्झेहिं[2] जुत्तिमग्गेण।
णो आराहणसमये पच्चक्खो अणुहवो जह्मा ॥२६८॥

पंचपरमेष्ठीमें भक्ति आदिको तथा उसके अनुकूल शुभ अनुष्ठानको बाह्य धर्मध्यान कहते हैं। तथा अपनी शुद्ध आत्मामें निर्विकल्प समाधिको शुक्लध्यान कहते हैं। इस प्रकार ध्यानका स्वरूप जानना चाहिए।

तीन नय भूतार्थ हैं, शेष नय व्यवहारसे कहे गये हैं। उन तीन नयोंमेंसे दो नय (शुद्धग्राही होनेसे) शुद्धरूप हैं और एक नय परमभावका ग्राही होनेसे भूतार्थ है ॥२६६॥

विशेषार्थ—पूर्वमें द्रव्यार्थिकनयके दस भेद कहे हैं। उनमेंसे पहला भेद कर्मोपाधि निरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिकनय है और दूसरा भेद है सत्ताग्राहक शुद्ध द्रव्यार्थिकनय। ये दोनों नय शुद्ध द्रव्यके ग्राही होनेसे शुद्ध रूप हैं। क्योंकि पहला भेद जीवके सिद्धस्वरूप शुद्धरूपको ग्रहण करता है और दूसरा भेद उत्पादव्ययको गौण करके सन्मात्रका ग्राहक है। इनके सिवाय एक भेद परमभावग्राही द्रव्यार्थिक नय है। यह नय शुद्ध और अशुद्ध उपचारसे रहित द्रव्यके स्वभावका ग्राहक है। मुमुक्षुको इसे ही जाननेका उपदेश ग्रन्थकारने गाथा १९८ के द्वारा दिया है। अतः ये तीनों नय भूतार्थ हैं। शेष नयोंका कथन व्यवहारमूलक है अतः उन्हें भूतार्थ नहीं कहा। व्यवहारनय या तो अभेदरूप वस्तुका भेदमूलक कथन करता है या पराश्रित कथन करता है। अभेदरूप अखण्ड वस्तुमें भेद व्यवहार वास्तविक नहीं है। इसी तरह पराश्रितपना भी वस्तुका स्थायी शाश्वत स्वरूप नहीं है। अतः उन्हें अभूतार्थ कहा जाता है। भूतार्थ तो एकमात्र शाश्वत स्वाभाविक रूप है वही ज्ञातव्य है वही ध्येय है। यही बात आगे कहते हैं।

जिस वस्तुका जो स्वभाव कहा है उसका प्रधानरूपसे वही द्रव्यरूप होता है इसलिए निश्चयनयके द्वारा निश्चित अर्थको ही ध्येय—ध्यान करनेके योग्य कहा है ॥२६७॥

विशेषार्थ—निश्चयनय आत्माके यथार्थ स्वाभाविक रूपको ही ग्रहण करता है। उसका वह स्वाभाविक रूप ही उपादेय होता है। उसीकी प्राप्तिके लिए संसारी जीव प्रयत्न करता है। अतः वही स्वरूप ध्यान करनेके योग्य है। जो व्यक्ति जैसा होना चाहता है वैसा ही सतत चिन्तन करता है। शुद्ध स्वर्णकी प्राप्तिका इच्छुक खानसे स्वर्णपाषाण प्राप्त करके भी पाषाणको उपादेय नहीं मानता, स्वर्णको ही उपादेय मानता है। अतः उसके लिए सबसे प्रथम तो उस दृष्टिकी उपयोगिता है जो स्वर्णपाषाण दशामें भी शुद्ध स्वर्णकी पहचान कराती है। शुद्धस्वर्णकी पहचान हो जानेपर वह उसे अपनी दृष्टिसे ओझल नहीं होने देता और उसकी प्राप्तिके लिए प्रयत्नशील रहता है। इसी प्रकार मुमुक्षु भी निश्चय दृष्टिके द्वारा कर्मलिप्त आत्मामें भी आत्माके यथार्थ स्वरूपके दर्शन करके सतत उसीकी प्राप्तिके लिए प्रयत्नशील होता है। उसीका ध्यान करनेकी चेष्टामें रहता है और अपनी असमर्थतावश अन्य सविकल्प ध्यान करते हुए भी उसी आत्मरूपको एकमात्र ध्येय मानता है। तभी वह अपने ध्येयको प्राप्त करनेमें समर्थ होता है।

आगे युक्ति और अनुभवका काल कहते हैं।

तत्त्वको खोजते समय युक्तिमार्गके द्वारा आगमकी बातको जानना चाहिए। आराधनाके समय नहीं। क्योंकि अनुभव तो प्रत्यक्षका विषय है ॥२६८॥

---

१. तम्हा झेयं भणियं जं विसयं परमगाहिस्स- अ० क० ख० मु०। २. बुज्झेदि क० ख० ज०।

स्यादनेकान्त एव तत्त्वनिर्णीतिरित्याह—

एयंते णिरवेक्खे णो सिज्झइ विविहभावगं दव्वं ।
तं तहव अणेयंते इदि बुज्झह सिय अणेयंतं ॥२६९॥

उक्तं च—

जं खवोवसमं णाणं समग्गरूवं जिणेहि पण्णत्तं ।
तं सियगाही होदि हु सपरसरूवेण णिब्भंतं ॥

इति नयाधिकारः ।

विशेषार्थ—जब तत्त्वकी खोज की जाती है तो उस समय युक्तिकी उपयोगिता होती है। अपनी बुद्धि, तर्क और आगमके द्वारा उस समय तत्त्वको खोजनेका पूरा प्रयत्न करना चाहिए। और जब तर्क और आगमके द्वारा तत्त्वको जान लिया जाये तो उसकी प्राप्तिके लिए प्रयत्नशील होना चाहिए। वही समय आराधनाका होता है। उस आराधनाके द्वारा युक्ति और आगमसे जाने हुए तत्त्वका साक्षात्कार किया जाता है। वह समय युक्ति और तर्कके प्रयोगका नहीं है। युक्ति और तर्क तो पराश्रित होनेसे परोक्ष होते हैं। किन्तु अनुभूति या साक्षात्कार तो प्रत्यक्ष है। प्रत्यक्षके लिए पराश्रित परोक्षकी आवश्यकता ही नहीं है। अतः तत्त्वकी खोजके लिए उसको समझनेके लिए व्यवहारनय उपयोगी है अतः उस कालमें उसके द्वारा वस्तुस्वरूपका विश्लेषण करके उसे अच्छी तरह समझना चाहिए। और जब समझ लिया जाये तो स्वानुभूतिके द्वारा उस ज्ञात तत्त्व का साक्षात्कार करनेका प्रयत्न करना चाहिए। इसीसे स्वानुभूतिको शुद्ध नयात्मक कहा है। स्वानुभूतिकाल स्वानुभूतिका ही काल है युक्ति या तर्कका नहीं। यही बात समयसारकलश ९ में अमृतचन्द्रजीने कही है कि शुद्धनयके विषयभूत आत्माका अनुभव होनेपर नय, निक्षेप, प्रमाण सब विलीन हो जाते हैं। परमात्मतत्त्वके विचारकालमें ही प्रमाण नय निक्षेपकी उपयोगिता है किन्तु अनुभूतिकालमें तो प्रमाण नय निक्षेपके द्वारा ज्ञेय शुद्धात्मस्वरूपके दर्शन हो जाते हैं। अतः युक्तिका काल भिन्न है और अनुभूतिका काल भिन्न है। युक्तिकालमें अनुभूति नहीं होती और अनुभूतिकालमें युक्तिकी आवश्यकता ही नहीं रहती।

आगे कहते हैं कि कथंचित् अनेकान्तमें ही तत्त्वका निर्णय होता है—

निरपेक्ष एकान्तवादमें अनेक भावरूप द्रव्यकी सिद्धि नहीं होती। इसी तरह एकान्त निरपेक्ष अनेकान्तवादमें भी तत्त्वकी निर्णीति नहीं होती। इसलिए कथंचित् अनेकान्तवादको जानना चाहिए ॥२६९॥

विशेषार्थ—पहले लिख आये हैं कि सर्वथा एकान्तकी तरह सर्वथा अनेकान्त भी ठीक नहीं है। जैसे निरपेक्ष एकान्तवादमें भावाभावात्मक, द्रव्यपर्यायात्मक, नित्यानित्यात्मक, एकानेकात्मक तत्त्वकी सिद्धि नहीं होती वैसे ही एकान्त निरपेक्ष अनेकान्तवादमें भी तत्त्वके यथार्थ स्वरूपका निर्णय नहीं होता। एक-एक मिल-कर ही अनेक होते हैं। अतः एकान्तोंके समूहका नाम ही अनेकान्त है। यदि एकान्तोंको न माना जायेगा तो एकान्तोंके समूहरूप अनेकान्तका भी लोप हो जायेगा। अतः सर्वथा एकान्तकी तरह सर्वथा अनेकान्त भी उपा-देय नहीं है। जैसे सापेक्ष एकान्तवाद यथार्थ है वैसे ही एकान्त सापेक्ष अनेकान्तवाद यथार्थ है। पहलेको विषय करनेवाला ज्ञान सुनय कहलाता है और दूसरा प्रमाणका विषय है अतः नयदृष्टिसे एकान्त है और प्रमाणकी अपेक्षा अनेकान्त है दोनों ही यथार्थ हैं। क्योंकि यद्यपि वस्तु अनेकधर्मात्मक है किन्तु ज्ञाता अनेकधर्मात्मक वस्तुका भी अपने अभिप्रायके अनुसार किसी एक ही धर्मकी प्रधानतासे कथन करता है। जैसे देवदत्त किसीका पुत्र है तो किसीका पिता भी है। अतः वास्तवमें न तो वह केवल पिता ही है और न केवल पुत्र ही है तथापि अपने पिताकी दृष्टिसे वह पुत्र ही है और अपने पुत्रकी दृष्टिसे वह पिता ही है। इस तरह उसका पिता-पुत्ररूप अनेकान्त है और केवल पिता या केवल पुत्ररूप एकान्त है। इन दोनों रूपोंको स्वीकार करने पर ही देवदत्तके सम्बन्धोंका या धर्मोंका यथार्थज्ञान होता है। इसी तरह एकान्त सापेक्ष अनेकान्तवादसे ही वस्तुके यथार्थ स्वरूपका बोध होता है। कहा भी है—

आगमे अध्यात्ममार्गेण निक्षेपाधिकारव्याख्यानार्थमाह—

जुत्तीसु[1] जु ग्गे जं चउभेएण होइ ठवणं ।
कज्जे सदि ण दिसु तं णिक्खेवं हवे समए ॥२७०॥
दव्वं विविहसहावं जेण सहावेण होइ तं ।
निमित्तं कीरइ एक्कं पिय दव्व च ॥२७१॥
ट्ठवणा दव्वं भावं तह होइ णिक्खेवं ।
दव्वे सण्णा दुविहं पिय तंपि विक्खायं ॥२७२॥

जिनेन्द्रदेवने जो समग्ररूप क्षायोपशमिक ज्ञान कहा है वह कथंचित् स्वरूप और कथंचित् पररूपसे ग्रहण करने पर ही निर्भ्रान्त यथार्थ होता है। अर्थात् स्वरूपकी अपेक्षा वस्तु सत्स्वरूप है और पररूपकी अपेक्षा असत्स्वरूप है ऐसा ग्रहण करनेवाला क्षायोपशमिक ज्ञान ही यथार्थ होता है। जो वस्तुको सर्वथा सत् या सर्वथा असत् ग्रहण करता है वह यथार्थ नहीं है।

आगे आगममें अध्यात्म मार्गके द्वारा निक्षेपाधिकारका व्याख्यान करते हैं—

युक्तिके द्वारा सुयुक्त मार्गमें कार्यके वशसे नाम स्थापना द्रव्य और भावमें पदार्थकी स्थापनाको आगममें निक्षेप कहा है ॥२७०॥

द्रव्य अनेक स्वभाववाला होता है। उनमेंसे जिस स्वभावके द्वारा वह ध्येय या ज्ञेय—ध्यान या ज्ञानका विषय होता है, उसके लिए एक भी द्रव्यके चार भेद किये जाते हैं ॥२७१॥

निक्षेपके चार भेद हैं—नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव। उनमेंसे द्रव्यकी संज्ञाको नाम कहते हैं और नामके दो भेद प्रसिद्ध हैं ॥२७२॥

विशेषार्थ—आगममें कहा है कि जिस पदार्थका प्रत्यक्षादि प्रमाणोंके द्वारा, नैगम आदि नयोंके द्वारा तथा नामादि निक्षेपोंके द्वारा सूक्ष्म दृष्टिसे विचार नहीं किया जाता वह पदार्थ कभी युक्त होते हुए भी अयुक्त सा प्रतीत होता है और कभी अयुक्त होते हुए भी युक्त-सा प्रतीत होता है अतः प्रमाण नय और निक्षेपके द्वारा पदार्थका निर्णय करना उचित है। उनमेंसे प्रमाण और नयका कथन तो पहले कर आये हैं। यहाँ निक्षेपका कथन करते हैं। जो किसी एक निश्चय या निर्णयमें क्षेपण करता है अर्थात् अनिर्णीत पदार्थका निर्णय कराता है उसे निक्षेप कहते हैं। निक्षेपका प्रयोजन बतलाते हुए स्वामी वीरसेन महाराजने धवलाजीके प्रारम्भमें लिखा है कि श्रोता तीन प्रकारके होते हैं—पहला अव्युत्पन्न अर्थात् वस्तु स्वरूपसे अनजान, दूसरा सम्पूर्ण रूपसे विवक्षित पदार्थको जाननेवाला, तीसरा विवक्षित पदार्थको एकदेशसे जाननेवाला। इनमेंसे पहला श्रोता तो अनजान होनेसे कुछ भी नहीं जानता। दूसरा, विवक्षित पदके अर्थमें सन्देह करता है कि इस पदका कौन-सा अर्थ यहाँ अधिकृत है। अथवा प्रकृत अर्थको छोड़कर अन्य अर्थ ग्रहण करता है और इस तरह विपरीत समझ बैठता है। दूसरेकी तरह तीसरा श्रोता भी या तो सन्देहमें पड़ता है या विपरीत समझ लेता है। इनमेंसे प्रथम अव्युत्पन्न श्रोता यदि वस्तुकी किसी विवक्षित पर्यायको जानना चाहता है तो अव्युत्पन्न श्रोताके लिए प्रकृत विषयकी व्युत्पत्तिके द्वारा अप्रकृतका निराकरण करनेके लिए भाव निक्षेपका कथन करना चाहिए। यदि अव्युत्पन्न श्रोता द्रव्य सामान्यको समझना चाहता है तो उसके लिए सब निक्षेपोंका कथन करना चाहिए क्योंकि विशेष धर्मोका निर्णय हुए विना सामान्य धर्मका निर्णय नहीं हो सकता। दूसरे और तीसरे प्रकारके श्रोता यदि सन्देहमें हों तो उनका सन्देह दूर करनेके लिए सब निक्षेपोंका कथन करना चाहिए। और यदि उन्होंने विपरीत समझा हो तो भी प्रकृत अर्थके निर्णयके लिए सब निक्षेपोंका कथन करना चाहिए। कहा भी है—अप्रकृत विषयके निवारणके लिए तथा प्रकृत अर्थका कथन करनेके लिए, संशयको दूर करनेके लिए और तत्त्वार्थका निश्चय करनेके लिए निक्षेपोंका कथन करना चाहिए। क्योंकि निक्षेपोंको छोड़कर वर्णन किया गया सिद्धान्त,

---

१. जुत्ते सुजुत्तिमग्गे आ० ज०।

नामनिक्षेपोदाहरणान् दर्शयति—

मोहरजअंतराए हणणगुणादो य अरिहंतो।
अरिहो पूयाए वा सेसा णामं हवे अण्णं ॥२७३॥
सायार इयर ठवणा कित्तिम इयरा हु बिंबजा पढमा।
इयरा खाइय भणिया ठवणा अरिहो य णायव्वो ॥२७४॥
दव्वं खु होइ दुविहं आगमणोआगमेण जह भणियं।
अरहंतसत्थजाणो णोजुत्तो दव्व-अरिहंतो ॥२७५॥
णोआगमं पि तिविहं णाणिसरीरं भावि कम्मं च।
णाणिसरीरं तिविहं चत्तं चाविदं चेति ॥२७६॥

संभव है वक्ता और श्रोता दोनोंको कुमार्गमें ले जावे। इसलिए निक्षेपोंका कथन आवश्यक है। वह निक्षेप चार प्रकारका है—नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव। ये चारों ही निक्षेप प्रत्येक द्रव्यमें होते हैं। जैसे नाम-जिन, स्थापनाजिन, द्रव्यजिन और भावजिन। या नामअर्हन्त, स्थापनाअर्हन्त, द्रव्यअर्हन्त और भावअर्हन्त। आगे ग्रन्थकार स्वयं इन उदाहरणोंको स्पष्ट करते हैं।

मोहनीय, ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय कर्मका घात करनेसे अरिहन्त नाम है और पूजाके योग्य होनेसे अर्हन्त नाम है। इन गुणोंके बिना किसीका अरिहन्त या अर्हन्त नाम रखना नामनिक्षेपका उदाहरण है ॥२७३॥

विशेषार्थ—'णमो अरिहंताणं'—अरिहन्तोंको नमस्कार हो। अरि अर्थात् शत्रुओंका 'हनन' अर्थात् नाश करनेसे 'अरिहन्त' संज्ञा होती है। मोहनीय कर्म और रज अर्थात् ज्ञानावरण और दर्शनावरण कर्म तथा अन्तरायकर्म ये चारों कर्म जीवके शत्रु हैं। इन सबमें प्रधान मोहनीय कर्म है। मोहनीयके बिना शेष तीनों कर्म अपना-अपना कार्य करनेमें असमर्थ हो जाते हैं। तथा ज्ञानावरण कर्म और दर्शनावरण कर्म रज या धूलिकी तरह बाह्य और अन्तरंग समस्त त्रिकालके विषयभूत अनन्त अर्थपर्याय और व्यंजन पर्यायरूप वस्तुओंको विषय करनेवाले ज्ञान और दर्शनके प्रतिबन्धक होनेसे रज कहलाते हैं। इन चारों कर्मोंका घात करनेसे अरिहन्त संज्ञा प्राप्त होती है। ऐसे अरिहन्त सातिशय पूजाके योग्य होनेसे अर्हन्त भी कहे जाते हैं। अतः अरिहन्त और अर्हन्त ये दोनों संज्ञाएँ सार्थक होनेसे गौण्यपद कही जाती हैं क्योंकि जो नाम गुणकी मुख्यतासे निष्पन्न होता है उसे गौण्यपद नाम कहते हैं। और इन गुणोंके बिना किसी व्यक्तिका नाम अरिहन्त या अर्हन्त रखना नोगौण्यपद है। उसे ही नामनिक्षेपका उदाहरण समझना चाहिए। जिस व्यक्तिमें जो गुण नहीं है, उसका उस प्रकारका नाम रख देना नामनिक्षेप है।

आगे स्थापना निक्षेपका उदाहरण देते हैं—

स्थापना के दो भेद हैं—साकार और निराकार। कृत्रिम या अकृत्रिम बिम्बोंमें अर्हन्त परमेष्ठीकी स्थापना साकार स्थापना है। और क्षायिक गुणोंमें अर्हन्तकी स्थापनाको निराकार स्थापना कहते हैं ॥२७४॥

आगे द्रव्यनिक्षेपके भेद-प्रभेद उदाहरण सहित देते हैं—

द्रव्यनिक्षेपके दो भेद हैं--आगम द्रव्यनिक्षेप और नोआगम द्रव्यनिक्षेप। जो व्यक्ति अरिहन्त विषयक शास्त्रका ज्ञाता है किन्तु उसमें उपयुक्त नहीं है अर्थात् ज्ञाता होते हुए भी जब

१. 'णमो अरिहंताणं अरिहननादरिहन्ता।.........रजोहननाद्वा अरिहन्ता। अतिशयपूजार्हत्वाद्वार्हन्तः।'–पट्खं० पु० १, पृ० ४२-४४। 'अरिहंति णमोक्कारं अरिहा पूजासु सुरुत्तमा लोए। रजहंता अरिहंति य अरहंता तेण उच्चंदे। मूलाचार ५०५। २. इयरा इयरा भणिया मु०। क्षायिकोत्पन्नारहन्तस्थापना। ३. तिविहं देहं णाणिस्स भा- मु०।

निक्षेपभेदमुदाहरति—

आगमणोआगमदो तहेव भावो वि होदि दव्वं[1] वा ।
अरहंतसत्थजाणो आगमभावो हु अरहंतो ॥२७७॥
[2]तग्गुणरायपरिणदो णोआगमभाव होइ अरहंतो ।
तग्गुणराई झादा केवलणाणी हु परिणदो भणिओ ॥२७८॥
अह गुणपज्जयवंतं दव्वं[3] भणियं खु अण्णसूरीहिं ।
भावं चिह्नं[4] तस्स य तेहिं पिय एरिसं भणियं ॥२७९॥
णो इट्ठं भणियव्वं भिण्णं काऊण एसु णिक्खेवं ।
तस्सेव दंसणट्ठं भणियं काऊणमिह सुत्तं ॥२८०॥

वह उस विषयक शास्त्रके चिन्तनमें नहीं लगा है उसे आगम द्रव्य अरिहन्त कहते हैं। नोआगमद्रव्यके तीन भेद हैं—ज्ञायक शरीर, भावि और कर्मनोकर्म। ज्ञायक शरीरके तीन भेद हैं—च्युत, च्यावित और त्यक्त ॥२७५-२७६॥

विशेषार्थ—जो भाविपरिणामके प्रति अभिमुख होता है उसे द्रव्य कहते हैं और उसके निक्षेपको द्रव्यनिक्षेप कहते हैं। उसके दो भेद हैं—आगमद्रव्य निक्षेप और नोआगमद्रव्य निक्षेप। जैसे जो जीव अरिहन्त विषयक शास्त्रको जानता है—जिस शास्त्रमें अरिहन्तका स्वरूपादि वर्णित है उसको जानता है किन्तु उस समय किसी अन्य कार्यमें लगा है, उस शास्त्रका चिन्तन नहीं कर रहा उस समय वह मनुष्य आगमद्रव्य निक्षेपरूपसे अरिहन्त है। नोआगमद्रव्य निक्षेपके तीन भेद हैं। उस अरिहन्त विषयक शास्त्रके ज्ञाताके शरीरको ज्ञायक शरीर कहते हैं। उसके भी तीन भेद हैं—भूतशरीर, वर्तमानशरीर और भाविशरीर। भूत शरीरके भी तीन भेद हैं—च्युत, च्यावित और त्यक्त। पूरी आयु भोग लेनेपर जो शरीर स्वतः पके आमकी तरह छूट जाता है वह च्युतशरीर है। और जो शरीर आकस्मिक घातसे छूटता है वह च्यावित है। और जो शरीर सन्यासमरणपूर्वक छूटता है वह त्यक्त है। जो जीव अरिहन्त अवस्थाको प्राप्त करनेके अभिमुख है वह भावि नोआगमद्रव्य अरिहन्त है। उसके कर्म नोकर्म तद्व्यतिरिक्त नोआगमद्रव्य हैं।

आगे भावनिक्षेपका उदाहरण देते—

द्रव्यनिक्षेपकी तरह भावनिक्षेपके भी दो भेद हैं—आगमभावनिक्षेप और नोआगमभावनिक्षेप। जो अरिहन्त विषयक शास्त्रका ज्ञाता उसमें उपयुक्त है वह आगमभाव अरिहन्त है। और जो अरिहन्तके गुणरूप परिणत है, वह नोआगमभाव अरिहन्त है। अरिहन्तके गुणोंसे युक्त केवलज्ञानीको अर्हन्तके गुणरूप परिणत कहा है ॥२७७-२७८॥

अथवा अन्य आचार्योंने गुणपर्यायवान्‌को द्रव्य कहा है। और उसका चिह्न भाव है ऐसा भी उन्होंने कहा है। उनको भिन्न करके उनमें निक्षेपका कथन नहीं करना चाहिए। इसी बातको बतलानेके लिए यहाँ सूत्रका कथन किया है ॥२७९-२८०॥

विशेषार्थ—आचार्य विद्यानन्द स्वामीने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें (१-५) निक्षेपोंका कथन करते हुए यह शंका उठायी है कि अनागत परिणाम विशेषके प्रति जो अभिमुख हो उसे द्रव्य कहते हैं यह द्रव्यका लक्षण उचित नहीं है। सूत्रकारने तो गुणपर्यायवान्‌को द्रव्य कहा है। अतः आगमसे विरोध आता है। इसका समाधान करते हुए उन्होंने लिखा है—उक्त शंकाकार सूत्रके अर्थसे अनजान है। सूत्रकारने द्रव्यको पर्यायवाला

१. दव्वट्ठो आ० ज०। २. तग्गुण ज० क० ख०। 'णामजिणा जिणणामा ठवणजिणा तह य ताह पडिमाओ। दव्वजिणा जिणजीवा भावजिणा समवसरणत्था ॥'—बोधप्राभृत गा० २८ की टीका में। ३. दव्वं खलु भणिय अ० ज०। ४. तिण्हं मु०। भावं लक्खण त— ज०।

सद्देसु जाण णामं तहेव ठवणा हु थूलरिउसुत्ते ।
दव्वं पिय उवयारे भावं पज्जायमज्झगदं ॥२८१॥
णिक्खेव णय पमाणं णादूणं भावयंति जे तच्चं ।
ते तत्थतच्चमग्गे लहंति लग्गा हु तत्थयं तच्चं ॥२८२॥

कहा है अतः त्रिकालगोचर क्रमभावी अनन्त पर्यायोंका जो आश्रय है वह द्रव्य है। जब वह द्रव्य अनागत पर्याय विशेषके प्रति अभिमुख होता है तब यह निश्चित होता है कि द्रव्य वर्तमान पर्यायसे युक्त है और पूर्व पर्यायको छोड़ देता है उसके बिना अनागत पर्याय विशेषके प्रति वह अभिमुख नहीं हो सकता। किन्तु द्रव्य-निक्षेपके प्रकरणमें द्रव्यार्थ प्रधान होनेसे अनागत परिणाम विशेपके प्रति अभिमुख अविनाशीको द्रव्य कहा है अतः कोई अन्तर नहीं है। इस तरह आचार्य विद्यानन्दने गुणपर्ययवद् द्रव्यको तथा अनागत परिणाम विशेप-के प्रति अभिमुख द्रव्यको एक ही कहा है केवल कथनभेदका ही अन्तर है। नयचक्रके रचयिताका अभिप्राय उसी कथनसे प्रतीत होता है किन्तु उन्होंने जो आगे कहा है कि उनको भिन्न करके उनमें निक्षेपका कथन नहीं करना चाहिए इसका अभिप्राय स्पष्ट नहीं हुआ।

आगे निक्षेपोंमें नययोजना करते हैं—

शब्द नयोंमें नाम निक्षेप तथा स्थूलऋजुसूत्रनयमें स्थापना निक्षेपका अन्तर्भाव जानना। उपचारसे द्रव्य भी ऋजुसूत्रनयके अन्तर्गत है और भावनिक्षेप पर्यायके अन्तर्गत है ॥२८१॥

विशेषार्थ—श्री जयधवलाजीमें चूर्णिसूत्रोंका व्याख्यान करते हुए किस निक्षेपका कौन नय स्वामी है, इसका कथन किया है। उसके अनुसार नैगमनय, संग्रहनय और व्यवहारनय सभी निक्षेपोंके स्वामी हैं। इस परसे यह शंका की गयी है कि नामनिक्षेप, स्थापनानिक्षेप और द्रव्यनिक्षेपके स्वामी तो तीनों नय हो सकते हैं क्योंकि तीनों द्रव्यार्थिक नय हैं। किन्तु भावनिक्षेपके स्वामी उक्त तीनों नय नहीं हो सकते। क्योंकि आचार्य सिद्धसेनने भी सन्मतिमें कहा है कि नामस्थापना और द्रव्य ये तीनों द्रव्यार्थिकनयके निक्षेप हैं और भाव पर्यायार्थिक नयका निक्षेप है। अतः भाव निक्षेपके स्वामी उक्त तीनों नय कैसे हो सकते हैं। उसका समाधान यह किया है कि वर्तमान पर्यायसे युक्त द्रव्यको भाव कहते हैं। किन्तु जिनमें पर्याएँ गौण हैं ऐसे शुद्ध द्रव्यार्थिक नयोंमें भूत, भविष्यत् और वर्तमान रूप कालविभाग नहीं होता क्योंकि कालका विभाग पर्यायोंकी प्रधानतासे होता है। अतः शुद्ध द्रव्यार्थिकनयोंमें तो भावनिक्षेप नहीं बन सकता। फिर भी जब त्रिकालवर्ती व्यंजन पर्यायकी अपेक्षा भावमें भूत, भविष्यत्, वर्तमान कालका विभाग स्वीकार कर लिया जाता है तब अशुद्ध द्रव्यार्थिक नयोंमें भावनिक्षेप बन जाता है। सन्मति सूत्रमें जो भावनिक्षेपको पर्यायार्थिक नयका विषय कहा है सो जो भावनिक्षेप ऋजुसूत्रनयका विषय है उसकी अपेक्षासे कहा है। चूर्णिसूत्रके अनुसार ऋजुसूत्रनय स्थापनाके सिवाय सभी निक्षेपोंको स्वीकार करता है; क्योंकि ऋजुसूत्रनयके विषयमें सादृश्य सामान्य नहीं पाया जाता इसलिए वहाँ स्थापना निक्षेप नहीं बनता। श्री जयधवलाकारने तो अशुद्ध ऋजुसूत्र-नयमें भी स्थापना निक्षेपका निषेध किया है क्योंकि व्यंजनपर्यायरूप घटादि पदार्थोंमें सादृश्यके रहते हुए भी एकत्वकी स्थापना सम्भव नहीं है। परन्तु नयचक्रके रचयिताने सादृश्यके आधारपर ही स्थूल ऋजुसूत्रमें स्थापना निक्षेपको गर्भित किया प्रतीत होता है। ऋजुसूत्रनय पर्यायार्थिक नय है इसलिए उसमें उपचारसे द्रव्य-निक्षेपको गर्भित किया है। जयधवलाके अनुसार शब्द समभिरूढ़ और एवंभूत इन तीनों शब्द नयोंके विषय नामनिक्षेप और भावनिक्षेप हैं। इस सम्बन्धमें यह ज्ञातव्य है कि निक्षेप विषय या ज्ञेय है और नय विषयी या ज्ञायक है इसीसे यह कथन किया गया है कि किस नयका विषय कौन निक्षेप है।

आगे निक्षेपादिके जाननेका प्रयोजन बतलाते हैं—

जो निक्षेप नय और प्रमाणको जानकर तत्त्वकी भावना करते हैं वे वास्तविक तत्त्वके मार्ग-में संलग्न होकर वास्तविक तत्त्वको प्राप्त करते हैं ॥२८२॥

[1]गुणपज्जायालक्खणसहावणिक्खेवणयपमाणं च ।
जाणदि जदि सवियप्पं दव्वसहावं खु बुज्झेदि ॥२८३॥

इति निक्षेपाधिकारः ।

दर्शनज्ञानचारित्रस्वामिनो नमस्कृत्य दर्शनादीनां व्याख्यानार्थमाह—

दंसणणाणचरित्तं सम्मग[2] परमं च जेहि उवलद्धं[3] ।
पणविवि ते परमेट्ठी वोच्छेहं णाणदंसणचरित्तं ॥२८४॥

व्यवहारपरमार्थाभ्यां रत्नत्रयमेव मोक्षमार्गो न शुभाशुभावित्याह-

दंसणणाणचरित्तं मग्गं मोक्खस्स भणिय दुविहं पि ।
णहु सुहमसुहं होदि हु तं पि य वंधो हवे णियमा ॥२८५॥

विशेषार्थ—यथार्थ तत्त्वको जाने विना यथार्थ तत्त्वका श्रद्धानरूप सम्यग्दर्शन नहीं हो सकता और सम्यग्दर्शनके विना न सम्यक्ज्ञान हो सकता है और न सम्यक्चारित्र हो सकता है। तथा यथार्थ तत्त्वका ज्ञान निक्षेप नय और प्रमाणके विना नहीं हो सकता। इसलिए सबसे प्रथम निक्षेप नय और प्रमाणके स्वरूपको जानना आवश्यक है। इसीसे इस ग्रन्थमें इन तीनोंका स्वरूप विस्तारसे बतलाया है। अतः उसका सम्यक् रीतिसे अध्ययन करना चाहिए।

यदि आप गुण, पर्याय, लक्षण, स्वभाव, निक्षेप, नय और प्रमाणको भेद सहित जानते हैं तो आप द्रव्यके स्वभावको समझ सकते हैं। अर्थात् द्रव्यके स्वभावको जाननेके लिए गुणपर्याय आदिका जानना आवश्यक है ॥२८३॥

इति निक्षेपाधिकार।

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रके स्वामियोंको नमस्कार करके सम्यग्दर्शन आदिका स्वरूप कहते हैं—

जिन्होंने उत्कृष्ट सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रको प्राप्त कर लिया है अर्थात् क्षायिक सम्यक्त्व, केवलज्ञान और यथाख्यातचारित्रसे युक्त अर्हन्तपरमेष्ठीको और सिद्धपरमेष्ठीको नमस्कार करके मैं सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रके स्वरूपको कहूँगा ॥२८४॥

आगे कहते हैं व्यवहार और परमार्थसे रत्नत्रय ही मोक्षका मार्ग है, शुभ और अशुभ नहीं—

व्यवहार सम्यग्दर्शन, व्यवहार सम्यग्ज्ञान और व्यवहारचारित्र तथा निश्चय सम्यग्दर्शन, निश्चयसम्यग्ज्ञान और निश्चय सम्यक्चारित्रको मोक्षका मार्ग कहा है। शुभ और अशुभ भाव मोक्षके मार्ग नहीं हैं, उनसे तो नियमसे कर्मबन्ध होता है ॥२८५॥

विशेषार्थ—शास्त्रोंमें जो व्यवहार और निश्चयके भेदसे दो प्रकार मोक्षमार्ग कहा है उसका ऐसा अभिप्राय नहीं है कि मोक्षके दो मार्ग हैं। मोक्षमार्ग तो एक ही रूप है, वह है रत्नत्रयरूप। सब आचार्योंने ऐसा ही कहा है। यथा—सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः (तत्त्वार्थसूत्र)। समयसार कलशमें आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है—'एको मोक्षपथो य एष नियतो दृग्ज्ञप्तिवृत्त्यात्मकः'—दर्शन ज्ञान चारित्रस्वरूप यही एक मोक्षमार्ग है। उस मोक्षका कथन दो नयोंसे किया जाता है। यही आचार्यकल्प पं० टोडरमलजीने अपने मोक्षमार्ग प्रकाशक (अ० ७ में) कहा है—'मोक्षमार्ग दो नहीं हैं मोक्षमार्गका निरूपण दो प्रकार है, जहाँ सच्चे मोक्षमार्गको मोक्षमार्ग निरूपित किया जाय सो निश्चय मोक्षमार्ग है और जहाँ जो मोक्षमार्ग तो है नहीं, परन्तु मोक्षमार्गका निमित्त है व सहचारी है उसे उपचारसे मोक्षमार्ग कहा जाय वह व्यवहार मोक्षमार्ग है, क्योंकि निश्चय व्यवहारका सर्वत्र ऐसा ही लक्षण है। सच्चा निरूपण सो निश्चय, उपचार निरूपण सो

---

१. गुणपज्जयाण लक्खण अ० मु० ज० । २. सम्मगुणपर अ० क० । ३. अविलुद्धं क० ।

परः प्राह–नो व्यवहारो मार्ग इत्याह–

णो ववहारो मग्गो मोहो हवदि सुहासुहमिदि [1] वयणं ।

उक्तं च—

णियदव्वजाणणट्ठं इयरं कहियं जिणेहि छद्दव्वं ।
तह्मा परछद्दव्वे जाणगभावो ण होइ सण्णाणं ॥

णहु एसा सुन्दरा जुत्ती ॥२८६॥

व्यवहार, इसलिए निरूपण की अपेक्षा दो प्रकार मोक्षमार्ग जानना । एक निश्चय मोक्षमार्ग है, एक व्यवहार मोक्षमार्ग है—इस प्रकार दो मोक्षमार्ग मानना मिथ्या है । इसी तरह सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र भी दो नहीं हैं उनका निरूपण दो दृष्टियोंसे किये जानेसे ही प्रत्येकके दो-दो भेद कथनमें आते हैं । प्रत्येकका स्वाश्रित कथन निश्चय है और पराश्रित कथन व्यवहार है । जैसे विपरीत अभिनिवेश रहित श्रद्धानरूप आत्माका परिणाम निश्चय सम्यक्त्व है और देव गुरु धर्मादिका श्रद्धान व्यवहारसम्यक्त्व है । ये दोनों सम्यक्त्व एक ही कालमें पाये जाते हैं । निश्चय नाम सत्यार्थका है । सत्यार्थका जो कारण होता है उसे कारणमें कार्यका उपचार करके व्यवहार कहते हैं, व्यवहार नाम ही उपचारका है । इसी तरह सम्यग्दर्शनके होनेपर जो अंग पूर्वगत अर्थका ज्ञान होता है उसे व्यवहार सम्यग्ज्ञान कहते हैं और तदनुसार तपस्यादि करनेको व्यवहार सम्यक्चारित्र कहते हैं तथा आत्मपरिज्ञान और आत्मस्थिति ये निश्चय सम्यग्ज्ञान और निश्चय सम्यक्चारित्र है । जहाँ आत्मश्रद्धा, आत्मज्ञान और आत्मस्थितिसे शून्य दर्शनज्ञान और चारित्र होता है वहाँ निश्चय तो है ही नहीं व्यवहार भी आभास मात्र है क्योंकि देव गुरु धर्म आदिका श्रद्धान होनेपर भी विपरीत अभिनिवेश तो दूर हुआ नहीं और उसके दूर हुए विना कारणमें कार्यका उपचार रूप व्यवहार सम्भव नहीं है । अशुभोपयोग तो हेय ही है और शुभोपयोग भी बन्धका कारण होनेसे हेय है । किन्तु नीचेकी अवस्थामें जीवोंके शुभोपयोग और शुद्धोपयोग दोनों साथ-साथ पाये जाते हैं, इसलिए उपचारसे शुभोपयोगको मोक्षका मार्ग भी कहा है किन्तु वस्तु विचारसे तो शुभोपयोग भी मोक्षका घातक है । अतः अशुभोपयोग और शुभोपयोगको हेय जानकर उनके त्यागका उपाय करना चाहिए, किन्तु जहाँ शुद्धोपयोग सम्भव नहीं है वहाँ अशुभोपयोगको छोड़कर शुभोपयोगमें ही लगना चाहिए क्योंकि शुभोपयोगसे अशुभोपयोगमें अधिक अशुद्धता है । शुभोपयोग होनेपर बाह्य व्रतादिकी प्रवृत्ति होती है और अशुभोपयोग होनेपर बाह्य अव्रतादिककी प्रवृत्ति होती है । तथा पहले अशुभोपयोग छूट कर शुभोपयोग होता है, बादमें शुभोपयोग छूटकर शुद्धोपयोग होता है । यही क्रम है । कोई-कोई इसीसे शुभोपयोगको शुद्धोपयोगका कारण मान लेते हैं । किन्तु ऐसा माननेसे अशुभोपयोगको शुभोपयोगका कारण मानना होगा क्योंकि जैसे शुभोपयोग छूटकर शुद्धोपयोग होता है वैसे ही अशुभोपयोग छूटकर शुभोपयोग होता है । द्रव्यलिंगीके शुभोपयोग तो उत्कृष्ट होता है फिर भी शुद्धोपयोग नहीं होता है । इसलिए परमार्थसे इन दोनोंमें कार्यकारणभाव नहीं है । इतना है कि शुभोपयोग होनेपर यदि शुद्धोपयोगका यत्न करता है तो वह हो जाता है । किन्तु यदि शुभोपयोगको ही उपादेय जानकर उसीका साधन करता रहेगा तो शुद्धोपयोग कैसे होगा ।

किसीका कहना है कि व्यवहारमार्ग ही नहीं, ऐसा आगे कहते हैं—

व्यवहार मार्ग नहीं है क्योंकि व्यवहार या तो शुभरूप होता है या अशुभरूप होता है और शुभ तथा अशुभ तो मोहरूप हैं ।

कहा भी है—

निज द्रव्य (आत्मा)को जाननेके लिए जिनेन्द्र देवने अन्य छह द्रव्योंका कथन किया है । इसलिए पररूप छह द्रव्योंमें जो ज्ञायक भाव है अर्थात् अपने सिवाय बाकीके छह द्रव्योंका जो ज्ञान है वह सम्यग्ज्ञान नहीं है ।

किन्तु यह युक्ति सुन्दर नहीं है ॥ २८६ ॥

---

१. 'अत्र पतितं किंचित्' इति 'ज' प्रतौ ।

व्यवहारविप्रविपत्तिवादिनां निराकरणार्थमाह—

णियसमयं पि य मिच्छा अह जइ सुण्णो य तस्स सो चेदा।
जाणगभावो मिच्छा उवयरिओ तेण सो भणई ॥२८७॥
जं चिय जीवसहावं उवयारं भणिय तं पि ववहारो।
तम्हा णहु तं मिच्छा विसेसदो भणइ सब्भावं ॥२८८॥
झेओ जीवसहावो सो इह सपरावभासगो भणिओ।
तस्स य साहणहेऊ उवयारो भणिय अत्थेसु ॥२८९॥
जह सब्भूओ भणिदो साहणहेऊ अभेदपरमत्थो।
तह उवयारो जाणह साहणहेऊ अणुवयारो ॥२९०॥

उक्तं च गाथाद्वयेन—

ववहारेणुवदिस्सदि णाणिस्स चरित्तदंसणं णाणं।
ण वि णाणं ण चरित्तं ण दंसणं जाणगो सुद्धो ॥—समयसार गा० ७
जो इह सुदेण[1] भिणगो जाणदि अप्पाणमिणं तु केवलं सुद्धं।
तं सुयकेवलिमिसिणो भणंति लोयप्पदीवयरा ॥—समयसार गा० ९

इस प्रकार व्यवहार मार्गमें विवाद करनेवालोंके निराकरणके लिए कहते हैं—

उक्त प्रकारसे कहनेवालेकी आत्मा यदि जड़ और शून्य है तो स्वसमय भी मिथ्या ठहरता है। किन्तु ज्ञायक भाव मिथ्या है इसलिए उसे उपचरित कहा है। जीवका जो स्वभाव उपचरित कहा है वह भी व्यवहार है। इसलिए वह मिथ्या नहीं है किन्तु विशेष रूपसे स्वभावको कहता है। जीवका स्वभाव ध्येय-ध्यान करनेके योग्य है। और उस स्वभावको स्व और पर का प्रकाशक कहा है। उस स्वभावके साधनका हेतु उपचार पदार्थोंमें कहा है। जैसे सद्भूत व्यवहारनय परमार्थ अभेदके साधनका हेतु है वैसे ही उपचार, अनुपचारके साधनका हेतु है ॥ २८७–२९० ॥

आचार्य कुन्दकुन्दने कहा भी है—

ज्ञानीके ज्ञान, दर्शन और चारित्र ये तीनों भाव व्यवहारनयसे कहे जाते हैं। निश्चयनयसे ज्ञान भी नहीं है, चारित्र भी नहीं है और दर्शन भी नहीं है। ज्ञानी तो एक शुद्ध ज्ञायक ही है। तथा जो जीव श्रुतज्ञानसे इस केवल एक शुद्ध आत्माको जानता है लोकको प्रकाश करनेवाले ऋषीश्वर उसे श्रुत केवली कहते हैं।

विशेषार्थ—जो यह जीवका ज्ञायक भाव है वह स्वतःसिद्ध है, किसीसे उत्पन्न नहीं हुआ उसका कभी विनाश भी नहीं होगा, इसलिए वह अनादि अनन्त है। किन्तु अनादि बन्ध पर्यायकी अपेक्षा पौद्गलिक कर्मोंके साथ दूध-पानीकी तरह एकमेक होने पर भी, द्रव्यके स्वभावकी अपेक्षा, कषायके उदयसे होनेवाले शुभाशुभ भावरूप परिणमन नहीं करता—ज्ञायक भावसे जड़ भाव नहीं हो जाता। उस ज्ञायक भावको समस्त अन्य द्रव्योंके भावोंसे भिन्न उपासना करने पर उसे शुद्ध कहा जाता है। जैसे अग्नि जिसको जलाती है उसके ही आकार होती है। किन्तु उस अवस्थामें भी अग्नि अग्नि ही है, अग्नि ईंधन रूप नहीं है। उसी तरह ज्ञेयनिष्ठ होनेसे आत्माको ज्ञायक कहते हैं किन्तु उस अवस्थामें भी आत्मा ज्ञेयरूप नहीं होता, ज्ञायक ही रहता है। जैसे दीपक स्व-पर प्रकाशक है। जब वह घटादिका प्रकाशन करता है तो उस अवस्थामें भी वह दीपक ही है दूसरा नहीं है। वैसे ही आत्मा जब ज्ञेयोंको जानता है तो जाननेकी अवस्थामें भी स्वयं ज्ञायक रूप ही है ज्ञेयरूप नहीं होता। अर्थात् ज्ञेयाकार अवस्थामें भी ज्ञायक भाव द्वारा जाना गया जो अपना ज्ञायक भाव है वही स्वरूपको जाननेकी अवस्थामें भी है। अतः पर द्रव्योंको जानने मात्रसे उसमें अशुद्धता

---

१. जो हि सुदेणहिगच्छइ अप्पाण— समयसार गा० ९।

उवयारेण विजाणइ सम्मगुरूवेण जेण परदव्वं।
सम्मंगणिच्छय तेण वि सइयसहावं तु जाणंतो ॥२९१॥

नहीं आती। सारांश यह है कि अशुद्धता परद्रव्यके संयोगसे आती है। किन्तु उसमें मूलद्रव्य अन्य द्रव्य रूप नहीं होता। अतः द्रव्य दृष्टिसे तो द्रव्य जो है वही है। उसी तरह आत्माका स्वभाव ज्ञायकमात्र है। उसकी अवस्था पुद्गलकर्मका निमित्त पाकर मलिन है वह पर्याय है। पर्याय दृष्टिसे देखने पर वह मलिन दीखता है किन्तु द्रव्य दृष्टिसे देखने पर तो ज्ञायक भाव ज्ञायक भाव ही है, वह कुछ जड़को जाननेसे जड़ नहीं हो जाता। ज्ञायक उसे ज्ञेयके जाननेसे कहा जाता है। किन्तु इससे उसमें कोई अशुद्धता नहीं आती, क्योंकि जैसे ज्ञानमें ज्ञेयका प्रतिभास हुआ वैसे ज्ञायकपनेका भी प्रतिभास हुआ—जो मैं जाननेवाला हूँ वह मैं ही हूँ दूसरा कोई नहीं, ऐसा अभेदरूप अनुभव होने पर जाननेरूप क्रियाका कर्ता आप ही है और जिसको जाना वह कर्म भी आप ही है। यह शुद्धनयका विषय है। अन्य जो परसंयोगजनित भेद है वे सब भेदरूप अशुद्ध द्रव्यार्थिकनयके विषय हैं। शुद्धनयकी दृष्टिमें अशुद्धद्रव्यार्थिक भी पर्यायार्थिक होनेसे व्यवहारनयमें ही गर्भित है। किन्तु अशुद्धनयको सर्वथा असत्यार्थ नहीं मानना। वह भी परद्रव्यके संयोगसे हुआ वस्तु धर्म है। अशुद्धनयको हेय कहनेका कारण यह है कि अशुद्धनयका विषय संसार है, उसमें आत्मा कष्ट भोगता है। पर द्रव्यसे भिन्न होनेपर ही संसार मिट सकता है और तभी क्लेश भी मिट सकता है। अतः दुःख दूर करनेके लिए शुद्धनयका उपदेश है शुद्धनयके विषयमें आत्माके कर्मबन्धके निमित्तसे होनेवाली अशुद्धता तो दूरकी बात है, उसमें दर्शनज्ञान और चारित्रका भी भेद नहीं है। क्योंकि निश्चयनयसे वस्तु अनन्तधर्मात्मक एक धर्मी है। परन्तु व्यवहारी जन धर्मोंके बिना एक धर्मीको नहीं जानते। अतः आचार्य उन्हें समझानेके लिए अभेदरूप वस्तुमें भी धर्मोंके भेदसे भेद करके कहते हैं कि आत्मामें ज्ञान है, दर्शन है, चारित्र है। किन्तु परमार्थसे देखा जाय तो एक अभेदरूप द्रव्य अपनेमें अनन्त पर्यायोंको पिये हुए है। ऐसी अभेदरूप वस्तुका अनुभव करनेवाले ज्ञानीजनोंकी दृष्टिमें आत्मामें दर्शन भी नहीं, ज्ञान भी नहीं, चारित्र भी नहीं, एक शुद्ध ज्ञायक भाव ही है। अतः अभेदमें भेद करना भी व्यवहार है। और व्यवहारीजनको समझानेके लिए वह उपयोगी है। जैसे व्यवहारीजन 'आत्मा' कहनेसे नहीं समझते। किन्तु व्यवहार मार्गका अवलम्बन लेकर जिसमें दर्शन ज्ञान चारित्र है वह आत्मा है ऐसा कहनेसे झट समझ जाते हैं। अतः व्यवहारके द्वारा ही शुद्धनयरूप परमार्थको समझा जा सकता है। इसलिए परमार्थका प्रतिपादक होनेसे व्यवहारनयका उपदेश किया जाता है। प्रश्न हो सकता है कि व्यवहार परमार्थका प्रतिपादक कैसे है? इसके लिए कुन्दकुन्दाचार्यने समयसारमें एक उदाहरण दिया है—जो श्रुतज्ञानसे केवल शुद्ध आत्माको जानता है वह श्रुतकेवली है यह तो परमार्थ है। और जो सब श्रुतज्ञानको जानता है वह श्रुतकेवली है यह व्यवहार है। इसको स्पष्ट करनेके लिए आचार्य अमृतचन्द्रने कहा है—

सब ही ज्ञान आत्मा है या अनात्मा? अनात्मा कहना तो उचित नहीं है क्योंकि चेतन आत्मासे भिन्न जो अचेतन जड़रूप आकाश आदि पाँच द्रव्य हैं उनका ज्ञानके साथ तादात्म्य नहीं है। अतः ज्ञान आत्मा ही है यही सिद्ध हुआ। श्रुतज्ञान भी आत्मा ही है। ऐसा होने पर यह सिद्ध हुआ कि जो आत्माको जानता है वह श्रुतकेवली है और वही परमार्थ है। इस तरह ज्ञान और ज्ञानीका भेद करके कहनेवाला व्यवहार भी परमार्थको ही कहता है, अधिक नहीं।

यतः यह आत्मा या ज्ञान पर द्रव्यको सम्यक् रूपसे उपचारसे जानता है अतः सम्यक् निश्चयकी दृष्टिसे अपने स्वरूपको जानता है॥ २९१॥

विशेषार्थ—पर द्रव्यके जाननेको उपचरित और स्वस्वरूपके जाननेको निश्चय कहनेका प्रयोजन यह है कि जिस तरह ज्ञान स्वस्वरूपको तद्रूप होकर जानता है उस तरह परद्रव्यको उस रूप होकर नहीं जानता। इसीसे नियमसारमें आचार्य कुन्दकुन्दने कहा है कि निश्चयनयसे केवली अपनेको जानता है और व्यवहारनयसे परको जानता है।

१. सम्मगु तेण य णिच्छय वि आ०।

उवसमखयमिस्साणं तिहुणं एक्को वि णहु असब्भूवो ।
णोवत्तव्वं एवं सोवि गुणो जेण उवयरिओ ॥२९२॥

णहु णयपक्खं मिच्छा तं पिय णेगंतदव्वसिद्धियरं ।
सियसद्दसमारूढं जिणवयणविणिग्गयं सुद्धं ॥२९३॥

अवरोप्परसुविरुद्धा सव्वे धम्मा फुरंति जीवाणं ।
जाव ण सियसावेक्खो गहिओ वत्थूण सब्भावो ॥२९४॥

जं जं मुणदि सदिट्ठी सम्मगुरुत्वं खु होदि तं तं पि ।
जह इह वयणं मंतं मंतीणं सिद्धमंतेण ॥२९५॥

औपशमिक, क्षायिक और मिश्र (क्षायोपशमिक) इन तीनों भावोंमेंसे कोई भी भाव असद्भूत नहीं है, ऐसा नहीं कहना चाहिए, क्योंकि ये सब भी उपचरित हैं ॥ २९२ ॥

विशेषार्थ—पहले गाथा ११५ के द्वारा कह आये हैं कि जीवका जो स्वभाव कर्मोंके क्षयसे प्रकट नहीं हुआ है वही परमभावग्राहीनयकी दृष्टिमें जीवका स्वभाव है। इसी बातको लक्ष्यमें रखकर यहाँ कर्मके उपशम, क्षय और क्षयोपशमसे होनेवाले भावोंको भी उपचरित कहा है क्योंकि उनके साथमें उपशम आदिकी उपाधि लगी हुई है। इसीसे द्रव्य संग्रहमें व्यवहारनयसे आठ ज्ञान और चार दर्शनोंको जीवका लक्षण कहा है और निश्चयनयसे शुद्ध दर्शन और शुद्ध ज्ञानको जीवका लक्षण कहा है। ज्ञान और दर्शनके भेद तो औपाधिक हैं स्वाभाविक नहीं हैं। औपाधिक भाव आत्माका स्वभाव कैसे हो सकता है। इस गाथामें पाठभेद पाया जाता है। कुछ प्रतियोंमें अन्तिम चरण 'जुत्तीणयपक्ख संभवा जम्हा' है। यदि जुत्तिके स्थानमें उत्ति पाठ हो तो अर्थ होगा—यतः यह कथन नयपक्षकी दृष्टिसे है। अर्थात् औपशमिक आदि तीनों भाव आत्माके नहीं हैं यह कथन नय दृष्टिसे है इसे सर्वथा रूपसे नहीं लेना चाहिए यही बात आगे कहते हैं—

जिनवाणीसे निकले हुए शुद्ध 'स्यात्' शब्दसे युक्त नय पक्ष मिथ्या नहीं होता, बल्कि वस्तु स्वरूपकी सिद्धि करता है ॥ २९३ ॥

जब तक 'स्यात्' पदकी अपेक्षासे वस्तुके स्वभावको ग्रहण नहीं किया जाता तभी तक जीवोंके सभी धर्म परस्परमें विरुद्ध प्रतीत होते हैं ॥ २९४ ॥

किन्तु सम्यग्दृष्टि जो-जो जानता है वह-वह सत्य होता है। जैसे वचन मान्त्रिकके द्वारा सिद्ध किये जाने पर मन्त्र बन जाता है ॥ २९५ ॥

विशेषार्थ—मन्त्र भी एक वाक्य ही होता है। मन्त्र शास्त्रके वेत्ताके द्वारा उसे सिद्ध किये जानेपर वह मन्त्र बन जाता है। वैसे ही सम्यग्दृष्टि जो कुछ जानता है वह सब यथार्थ होता है किन्तु इसका यह मतलब नहीं है कि यदि सम्यग्दृष्टिने अँधेरेमें पड़ी रस्सीको साँप समझ लिया तो वह भी सत्य है। बाह्य कारणोंसे जो संशयादि ज्ञान होते हैं वे तो मिथ्या कहलाते ही हैं चाहे वे सम्यग्दृष्टिके हों या मिथ्यादृष्टिके। किन्तु वस्तुतत्त्वके सम्बन्धमें सम्यग्दृष्टि जो कुछ जानता है वह यथार्थ ही जानता है क्योंकि उसकी दृष्टि सम्यक् एकान्तरूप होती है, मिथ्या एकान्तरूप नहीं होती। जो एकान्त अन्य धर्मनिरपेक्ष होता है उसे मिथ्या एकान्त कहते हैं और जो एकान्त अन्य धर्म सापेक्ष होता है उसे सम्यक् एकान्त कहते हैं। इसीसे सम्यक् एकान्तरूप नयदृष्टिके साथ अन्य धर्मोंका सूचक 'स्यात्' पद रहता है जो बतलाता है कि वस्तु केवल इस एक धर्मवाली ही नहीं है किन्तु उसमें अन्य धर्म भी हैं। वस्तुके जिस धर्मको शब्द द्वारा कहा जाता है वह धर्म मुख्य हो जाता है शेष धर्म उस कालमें गौण हो जाते हैं। इस तरह गौणता मुख्यतासे ही वस्तु धर्मोंकी सिद्धि होती है। बौद्ध कहता है सब क्षणिक हैं और सांख्य कहता है सब नित्य हैं। ये दोनों ही एकान्त दृष्टियाँ मिथ्या हैं—क्योंकि न तो वस्तु सर्वथा नित्य ही है और न सर्वथा क्षणिक ही है। यदि

१. एवं जुत्ती णयपक्खसंभवा जम्हा अ० क० ख० ज० मु० ।

उक्तं च—

य एव नित्यक्षणिकादयो नया मिथोऽनपेक्षाः स्वपरप्रणाशिनः ।
त एव तत्त्वं विमलस्य ते मुनेः परस्परेक्षाः स्वपरोपकारिणः ॥

णो ववहारेण विणा णिच्छयसिद्धी कया वि णिद्दिट्ठा ।
साहणहेऊ जह्मा तस्स य सो भणिय ववहारो ॥२९६॥

वस्तुको सर्वथा नित्य माना जायेगा तो उसमें कोई परिवर्तन ही नहीं हो सकेगा। जो संसारी है वह सर्वदा संसारी ही बना रहेगा मुक्त होगा ही नहीं। इसी तरह सर्वथा क्षणिक माननेसे जो करता है वही अपने कर्मका फल भोगता है, यह बात नहीं बनेगी क्योंकि जिसने किया वह तो नष्ट हो गया। इसी तरह सांसारिक लेन-देन आदिका व्यवहार भी उठ जायेगा। यह व्यवहार स्मरणमूलक है और क्षणिकवादमें स्मरण नहीं बनता क्योंकि पूर्व अनुभूतको याद करना स्मरण कहा जाता है किन्तु जिसने पहले अनुभव किया था वह तो नष्ट हो गया। इसलिए दोनों ही एकान्त मिथ्या हैं। किन्तु उन्हें स्यात् सापेक्ष करने पर दोनों यथार्थ हैं। जैसे द्रव्यरूपसे वस्तु नित्य है और पर्याय रूपसे अनित्य है।

यही बात स्वामी समन्तभद्रने अपने वृहत्स्वयंभूस्तोत्रमें भगवान् विमलनाथकी स्तुति में कही है—

जो परस्पर निरपेक्ष, नित्य और क्षणिक आदि दृष्टियाँ हैं वे अपना और परका विनाश करनेवाली हैं। किन्तु परस्पर सापेक्ष वे ही दृष्टियाँ विमलनाथ भगवान्के मतमें तात्त्विक हैं उन्हींके आधार पर तत्त्वकी व्यवस्था होती है अतः वे स्व और परका उपकार करनेवाली हैं।

आगे व्यवहारको निश्चयका साधक कहते हैं—

व्यवहारके बिना कभी भी निश्चयकी सिद्धि नहीं होती। इसलिए निश्चयकी सिद्धिमें जो हेतु है उसे व्यवहार कहा है ॥ २९६ ॥

विशेषार्थ—छहढालामें पं० दौलतरामजीने भी कहा है—'जो सत्यारथरूप सो निश्चय कारण सो ववहारो।' पंचास्तिकाय गाथा १५९ की टीकाके अन्तमें आचार्य अमृतचन्द्रजीने लिखा है—'एवं हि शुद्ध-द्रव्याश्रितमभिन्नसाध्यसाधनभावं निश्चयनयमाश्रित्य मोक्षमार्गप्ररूपणम्। यत्तु पूर्वमुद्दिष्टं तत् स्वपर-प्रत्ययपर्यायाश्रितं भिन्नसाध्यसाधनभावं व्यवहारनयमाश्रित्य प्ररूपितम्। न चैतद्विप्रतिषिद्धं निश्चयव्यवहारयोः साध्यसाधनभावत्वात् सुवर्णसुवर्णपाषाणवत्। अत एवोभयनयायत्ता पारमेश्वरी तीर्थप्रवर्तनेति।' अर्थात्—इस प्रकार शुद्ध द्रव्यके आश्रित, अभिन्न साध्यसाधनभाववाले निश्चयनयके आश्रयसे मोक्ष मार्गका निरूपण किया। और जो पहले (गाथा १०७ में) कहा गया था वह तो स्वपरहेतुक पर्यायके आश्रित भिन्न साध्य-साधन भाववाले व्यवहारनयके आश्रयसे कहा गया था। ये दोनों कथन परस्परमें विरुद्ध नहीं हैं, क्योंकि सुवर्ण और सुवर्ण पाषाणकी भाँति निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधनपना है। इसीलिए पारमेश्वरी तीर्थप्रवर्तना दोनों नयोंके अधीन है।

निश्चयनयका विषय शुद्धद्रव्य है उसमें साध्य और साधन अभिन्न होते हैं। जैसे—पंचास्तिकाय गाथा १५९ की टीकामें कहा है—जो मुनि समस्त मोहचक्रसे रहित होनेसे अपना स्वरूप परद्रव्यके स्वभाव रूप भावोंसे रहित है ऐसा अनुभवन करते हैं और स्वद्रव्यमें ही निर्विकल्परूपसे अत्यन्त लीन होकर निजस्वभाव-भूत दर्शन ज्ञान भेदोंको भी आत्मासे अभेदरूपसे आचरण करते हैं, वे मुनि स्वचारित्रका आचरण करनेवाले हैं। इस तरह निर्विकल्प ध्यानपरिणत मुनि निश्चयमोक्षमार्गी कहे जाते हैं क्योंकि वहाँ साध्य मोक्ष और साधन मोक्षमार्ग दोनों एक शुद्धात्मपर्यायरूप हैं। तथा जिस नयमें साध्य और साधन भिन्न प्ररूपित किये गये हों उसे व्यवहारनय कहते हैं, जैसे छठे गुणस्थानमें तत्त्वार्थश्रद्धान, तत्त्वार्थज्ञान और पंचमहाव्रतादिरूप चारित्र व्यवहार मोक्षमार्ग है क्योंकि यहाँ साध्य मोक्ष से तत्त्वार्थ श्रद्धानादि रूप मोक्षमार्ग भेदरूप है। जैसे व्यव-

तमेवमुपपत्त्या समर्थयति—

दव्वसुयादो सम्मं भावं तं चेव अप्पसब्भावं।
तं पि य केवलणाणं संवेयणसंगदो जह्मा ॥२९७॥

उक्तं च—

दव्वसुयादो भावं तत्तो भेयं हवेइ संवेदं।
तत्तो संवित्ती खलु केवलणाणं हवे तत्तो ॥

हारनयसे सुवर्ण पाषाणको स्वर्णका साधन कहा जाता है। वैसे ही व्यवहारनयसे व्यवहार मोक्षमार्ग निश्चय मोक्षमार्गका साधन कहा जाता है क्योंकि सविकल्प दशामें वर्तमान भावलिंगी मुनिको तत्त्वार्थश्रद्धान, तत्त्वार्थज्ञान और महाव्रतादि रूप चारित्र निर्विकल्प दशामें वर्तते हुए शुद्धात्म श्रद्धान ज्ञान और अनुष्ठानके साधन होते हैं।

आगे युक्तिके द्वारा उक्त कथनका समर्थन करते हैं—

द्रव्यश्रुतसे समीचीन भाव होता है। वह समीचीन भाव आत्माके स्वभावरूप ही है। तथा आत्मस्वभाव केवल ज्ञानरूप है क्योंकि आत्मसंवेदनसे ही वह प्रकट होता है ॥२९७॥

कहा भी है—

द्रव्यश्रुतसे भावश्रुत और भावश्रुतसे भेदज्ञान होता है। भेदज्ञानसे आत्मसंवेदन होता है। और आत्मसंवेदनसे केवलज्ञान होता है।

विशेषार्थ—ग्रन्थ या शब्दरूप श्रुतको द्रव्यश्रुत कहते हैं। द्रव्यश्रुतके पढ़ने या सुननेसे जो उसका ज्ञान होता है उसे भावश्रुत कहते हैं। इसीसे व्यवहारमें द्रव्यश्रुतको भावश्रुतका कारण कहा जाता है। किन्तु यथार्थमें वचनात्मक वस्तु श्रुतज्ञान नहीं है। क्योंकि वचन अचेतन हैं इसलिए ज्ञानमें और द्रव्यश्रुतमें भेद है। इसी तरह शब्द भी ज्ञान नहीं है क्योंकि शब्द पुद्गल द्रव्यकी पर्याय है। यही बात समयसारके सर्वविशुद्ध-ज्ञानाधिकारमें कही है। जीव ही एक ज्ञान है क्योंकि जीव चेतन है और वह ज्ञानस्वरूप है, अतः जीवमें और ज्ञानमें अभेद है। जो जानता है वही ज्ञान है। ज्ञानके योगसे जीव ज्ञानी नहीं है। किन्तु संसार दशामें ज्ञान-स्वरूप जीव भी अज्ञानी बना है अतः बाह्य वस्तुओंका निमित्त मिलने पर भी वह स्वयं ही ज्ञानरूप होता है, इस तरह द्रव्यश्रुतको भावश्रुतका निमित्त कहा जाता है। भावश्रुतसे आत्माको स्व और परका भेदज्ञान होता है। स्व और परका भेदज्ञान होनेसे ही स्वानुभूतिरूप स्वसंवेदन होता है, जो सम्यक्त्वका सहभावी है। यह स्वका सम्यक् संवेदन, केवलज्ञानका ही अंश है। वीरसेन स्वामीने जयधवला टीका (भाग १, पृ० ४४ आदि) में लिखा है कि केवलज्ञान असिद्ध नहीं है क्योंकि स्वसंवेदन प्रत्यक्षके द्वारा केवल ज्ञानके अंशरूप ज्ञानकी निर्बाध रूपसे उपलब्धि होती है अर्थात् मतिज्ञान आदि केवल ज्ञानके अंशरूप हैं और स्वसंवेदन प्रत्यक्षसे सभीको उनकी उपलब्धि होती है। शायद कहा जाये कि मतिज्ञान आदि तो इन्द्रियोंसे उत्पन्न होते हैं अतः उन्हें केवल ज्ञानका अंश नहीं कहा जा सकता है। किन्तु ऐसा कहना ठीक नहीं है क्योंकि यदि ऐसा मान लिया जाये कि ज्ञान इन्द्रियोंसे ही पैदा होता है तो इन्द्रियोंके व्यापारसे पहले ज्ञान गुणका अभाव होनेसे गुणी जीवके भी अभावका प्रसंग आता है। अतः यह मानना पड़ता है कि इन्द्रिय व्यापारसे पहले भी जीवमें ज्ञान सामान्य रहता है। मतिज्ञानादि उसीकी अवस्थाएँ हैं। वस्तुतः ज्ञानगुण तो एक ही है। और वह केवल ज्ञानरूप है। इस तरह केवल ज्ञान स्वसंवेदन प्रत्यक्षसे सिद्ध है। सम्यग्दृष्टिको होनेवाला यह वीतराग स्वसंवेदन ही केवल ज्ञानके रूपमें विकसित होकर प्रकट होता है। इस तरह व्यवहारको निश्चयका साधन कहा जाता है।

व्यवहारिणः कर्तृत्वप्रसंगात्कथं मुक्तिरित्याशंक्याह—

[1]मिच्छा सरागभूदो जीवो कत्ता जिणागमे पढिदो।
णहु विवरीओ कत्ता उवयरिओ जइवि अत्थेसु ॥२९८॥

व्यवहारी जीवको कर्तृत्वका प्रसंग आनेसे मुक्तिकी प्राप्ति कैसे हो सकती है इस आशंकाका परिहार आगे करते हैं—

जिनागममें मिथ्यादृष्टि सरागी जीवको कर्ता कहा है। उससे जो विपरीत है वह कर्ता नहीं है, यद्यपि पदार्थोंमें उसका उपचार किया जाता है ॥२९८॥

विशेषार्थ—समयसारमें नवतत्त्वोंका वर्णन करनेके साथ एक कर्ता कर्म अधिकार है जो बहुत ही महत्त्वपूर्ण है। जीव क्या है इसके साथ ही जीव किसका कर्ता है और उस कर्ताका कर्म क्या है यह भी विचारणीय हैं। इसका कारण यह है कि जैसे आत्माका ज्ञानके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है अतः आत्मा ज्ञानमें निःशंक प्रवृत्ति करता है उसका वह ज्ञानरूप परिणमन स्वभावरूप ही है। किन्तु जिस प्रकार वह जानने क्रियारूप परिणमन करता है उसी प्रकार आत्माके साथ जिन क्रोधादिका संयोग सम्बन्ध है उनमें भी भेदको न जानकर क्रोधादिमें भी आत्मरूप प्रवृत्ति करता है। किन्तु क्रोधादि क्रिया तो परभावरूप है उसमें स्वभावका अध्यास करके तद्रूप परिणमन करता है। इस तरह स्वाभाविक अवस्था ज्ञाता द्रष्टापनाको छोड़कर क्रोधादि रूप परिणमन करनेसे आत्मा उनका कर्ता और क्रोधादि उसके कर्म कहे जाते हैं। यह अनादिकालीन अज्ञान-जन्य कर्ता कर्मकी प्रवृत्ति चली आती है। यही बन्धका कारण है अर्थात् जब तक आत्मा यह मानता है मैं क्रोधादिका कर्ता हूँ और क्रोधादि मेरे कर्म हैं तभी तक कर्मका बन्ध होता है। इस तरह परमें कर्ता कर्मकी प्रवृत्ति बन्धका कारण है और निवृत्ति बन्धकी निरोधक है। अतः मिथ्यादृष्टि सरागी जीव आत्मा और कर्म-जन्य भावोंमें अभेदाध्यासके कारण कर्मोंका कर्ता अतएव बन्धक कहा गया है। किन्तु सम्यग्दृष्टि होने पर परद्रव्यके स्वामित्वकी भावना नहीं रहती। इस कारण चारित्रमोहका जब तक उदय है तब तक उसके यद्यपि आस्रव बन्ध होते हैं किन्तु वह अपनेको उनका कर्ता और उन्हें अपना कर्म नहीं मानता। उसके अभिप्रायमें निवृत्ति ही है। इसीलिए उसे ज्ञानी कहते हैं और मिथ्यादृष्टिको अज्ञानी कहते हैं। मिथ्यात्वसम्बन्धी बन्ध ही अनन्त संसारका कारण है। ज्ञान बन्धका कारण नहीं है। जब तक ज्ञानमें मिथ्यात्वका उदय रहता है तब तक अज्ञान कहलाता है। मिथ्यात्वके चले जाने पर अज्ञान नहीं रहता, ज्ञान ही रहता है, फिर भी उस अवस्थामें जो कुछ चारित्रमोहसम्बन्धी विकार है उसका स्वामी ज्ञानी नहीं बनता। इसीसे ज्ञानीके बन्ध नहीं है। आशय यह है कि सम्यग्दृष्टिको ज्ञानी कहा है और ज्ञानीके राग, द्वेष, मोहका अभाव कहा है इसलिए उसके जो इन्द्रियोंसे भोग होता है उस भोगसामग्रीको सम्यग्दृष्टि परद्रव्य जानता है और समझता है कि मेरा इनसे कुछ सम्बन्ध नहीं है। लेकिन कर्मके उदयके निमित्तसे मेरा इनका संयोग-वियोग है सो वह चारित्र मोहके उदयकी पीड़ा है। जब तक बलहीन होनेसे वह सही नहीं जाती तब तक रोगीकी तरह, जैसे रोगी रोगको अच्छा नहीं जानते हुए भी उसकी पीड़ा न सह सकने पर औषधि सेवन करता है, विषयरूप भोग उपभोग सामग्रीका सेवन करता है। परन्तु कर्मके उदयसे और भोगोपभोग सामग्रीसे उसे राग-द्वेष नहीं है। उदयमें आये हुए को जानता है और फलको भी भोगता है किन्तु राग, द्वेष, मोहके बिना भोगता है अतः वह उस क्रियाका कर्ता नहीं है। किन्तु मिथ्यादृष्टि अज्ञानी तो सर्वदा कर्ता ही है वह व्रतादि भी पाले फिर भी स्व-पर ज्ञानके बिना पापी ही है। जैन सिद्धान्तमें मिथ्यात्वको ही बड़ा पाप कहा है। जब तक मिथ्यात्व

---

१. 'परमप्पाणं कुव्वं अप्पाणं पिय परं करिंतो सो। अण्णाणमओ जीवो कम्माणं कारगो होदि ॥९२॥ परमप्पाणमकुव्वं अप्पाणं पिय परं अकुव्वंतो। सो णाणमओ जीवो कम्माणमकारओ होदि ॥९३॥—समयसार।

उभयस्य शुभाशुभस्य कार्यं [1]संसारस्य च कारणमाह—

असुह सुहं चिय कम्मं दुविहं तं दव्वभावभेयगयं ।
तं चिय पडुच्च मोहं संसारो तेण जीवस्स ॥२२९॥

है तब तक शुभ क्रियाओंको भी परमार्थसे पाप ही कहा है। व्यवहार नयसे व्यवहारी जीवोंको अशुभसे छुड़ाकर शुभमें लगानेको पुण्य भी कहा है। यहाँ इतना विशेष जानना कि अध्यात्ममें मिथ्यात्व सहित अनन्तानुबन्धीके रागको ही प्रधान रूपसे राग कहा है। क्योंकि स्व-पर भेद श्रद्धानके बिना परद्रव्यमें और परद्रव्यके निमित्तसे हुए भावोंमें आत्मबुद्धि होते हुए मिथ्यात्वका जाना सम्भव नहीं है, ऐसी स्थितिमें यदि कोई मुनि पद लेकर व्रतादि भी पाले, पर जीवोंकी रक्षा आदिरूप परद्रव्यसम्बन्धी शुभ भावोंसे अपना मोक्ष होना माने तथा पर जीवोंके घात होनेरूप अयत्नाचारसे अपनेमें बन्ध माने तो जानना उसके स्व-परका ज्ञान नहीं है। क्योंकि बन्ध-मोक्ष तो अपने भावोंसे था, उसे भूलकर जब तक पर द्रव्यसे ही भला-बुरा मान राग, द्वेष करता है तब तक सम्यग्दृष्टि नहीं है।

उक्त शुभ-अशुभ कर्मोंका कारण तथा संसारका कारण आगे कहते हैं—

अशुभ और शुभकर्म द्रव्य तथा भावके भेदसे दो प्रकारके हैं। इनका कारण मोह है, उसीसे जीवको संसारमें भटकना पड़ता है ॥२२९॥

विशेषार्थ—संसारमें भटकनेका कारण मोह है और मोह ही नवीन कर्मबन्धमें कारण है, मोहनीय कर्मके उदयसे जीवके मिथ्या श्रद्धान रूप तथा क्रोध, मान, माया, लोभ भाव होते हैं। इन्हीं भावोंका निमित्त पाकर नवीन कर्मबन्ध होता है। जीवके योगरूप और कषायरूप भावोंको बन्धका कारण कहा है। जीवके मन, वचन और कायकी चेष्टाका निमित्त पाकर आत्माके प्रदेशोंमें हलन-चलन होता है। उसे योग कहते हैं। उसके निमित्तसे प्रति समय कर्मरूप होने योग्य अनन्त परमाणुओंका ग्रहण होता है। यदि योग अल्प होता है तो अल्प परमाणुओंका ग्रहण होता है और बहुत हो तो बहुत परमाणुओंका ग्रहण होता है। वह योग शुभ और अशुभके भेदसे दो प्रकारका है। धर्मके कार्योंमें मन, वचन, कायकी प्रवृत्तिको शुभयोग कहते हैं। और पापके कार्योंमें मन, वचन, कायकी प्रवृत्तिको अशुभ योग कहते हैं। योग शुभ हो या अशुभ—घातिया कर्मोंकी सब प्रकृतियोंका निरन्तर बन्ध होता ही रहता है। घातिया कर्म अशुभ ही हैं। अघाति कर्मोंमें ही शुभ और अशुभका भेद है। शुभ प्रकृतियोंके द्रव्यको शुभ और अशुभ प्रकृतियोंके द्रव्यको अशुभ कहते हैं। सातावेदनीय, तिर्यगायु, मनुष्यायु, देवायु ये तीन आयु, एक उच्चगोत्र और नाम कर्मकी सैंतीस प्रकृतियाँ—मनुष्यगति, देवगति, पंचेन्द्रिय जाति, पाँच शरीर नामकर्म, तीन अंगोपांग नामकर्म, समचतुरस्र संस्थान, वज्रवृषभनाराच संहनन, प्रशस्त वर्ण गन्ध रस स्पर्श, मनुष्यगत्यानुपूर्वी, देवगत्यानुपूर्वी, अगुरुलघु, उच्छ्वास, आतप, उद्योत, प्रशस्त विहायोगति, त्रस, बादर, पर्याप्त, प्रत्येक शरीर, स्थिर, शुभ, सुभग, सुस्वर, आदेय, यशःकीर्ति, निर्माण, तीर्थंकर—ये सब पुण्य प्रकृतियाँ हैं, शेष सब अशुभ हैं। तथा शुभ और अशुभ प्रत्येक कर्म द्रव्य और बन्धके भेदसे दो प्रकारका है। कर्मपरमाणुओंको द्रव्यकर्म कहते हैं, तथा उसके निमित्तसे जीवके जो मोहादि परिणाम होते हैं उन्हें द्रव्यकर्म कहते हैं, द्रव्यकर्मके निमित्तसे भावकर्म होता है और भावकर्मके निमित्तसे द्रव्यकर्मका बन्ध होता है। इस प्रकार द्रव्यकर्म और भावकर्ममें परस्पर निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध होने से संसार चक्रमें घूमना पड़ता है।

१. संसारकार्यं क०। संसारकार्यं ख० ज०।

मोहस्य भेदं कार्यं स्वरूपं च दर्शयति–

दंसणचरित्तमोहं दुविहं पि य विविहभेयसब्भावं।
एयाणं ते भेया जे भणिया पच्चयाईहिं ॥३००॥
पच्चयवंतो [1]रागा दोसामोहे य आसवा तेसिं।
आसवदो खलु कम्मं कम्मेण य देह तं पि संसारो ॥३०१॥

आगे मोहनीय कर्मके भेद और उनका कार्य बतलाते हैं—

मोहनीय कर्मके दो भेद हैं--दर्शन मोहनीय और चारित्र मोहनीय। इन दोनोंके भी अनेक भेद हैं। कर्मोंके हेतु जो मिथ्यात्व आदि और राग-द्वेष आदि हैं वे भी इन्हींके भेद हैं। मिथ्यात्व आदि रूप भाव राग, द्वेष, मोह रूप आस्रवोंके कारण हैं। आस्रवभाव कर्मका कारण है। कर्म शरीरका कारण है और शरीर संसारका कारण है ॥३००-३०१॥

विशेषार्थ—मोहनीय कर्मके दो भेद हैं—दर्शन मोहनीय और चारित्र मोहनीय। दर्शन मोहनीयके तीन भेद हैं—मिथ्यात्व, सम्यक्मिथ्यात्व और सम्यक्त्व मोहनीय। जिसके उदयमें जीव सर्वज्ञके द्वारा कहे गये मार्गसे विमुख, तत्त्वार्थ श्रद्धानके प्रति उदासीन और हित-अहितके विचारसे शून्य मिथ्यादृष्टि होता है उसे मिथ्यात्व कहते हैं। जब शुभ परिणामके द्वारा उस मिथ्यात्वकी शक्ति घटा दी जाती है जिससे वह आत्माके श्रद्धानको रोकनेमें असमर्थ हो जाता है तो उसे सम्यक्त्व मोहनीय कहते हैं। और जब उसी मिथ्यात्वकी शक्ति आधी शुद्ध हो पाती है तो उसे सम्यक्त्व मिथ्यात्व मोहनीय कहते हैं। उसके उदयमें जीवके श्रद्धान और अश्रद्धानरूप मिले हुए भाव होते हैं। दर्शन मोहनीयके इन तीन भेदोंमें से बन्ध तो केवल एक मिथ्यात्व का ही होता है किन्तु जब जीवको प्रथमोपशम सम्यक्त्व होता है तो उस मिथ्यात्व कर्मके तीन भाग हो जाते हैं। चारित्रमोहनीयके दो भेद हैं—अकपायवेदनीय और कपायवेदनीय। अकपायका अर्थ है किंचित् कपाय। इसीसे इसे नोकपाय भी कहते हैं। इसके नौ भेद हैं—हास्य, रति, अरति, शोक, भय, जुगुप्सा, स्त्रीवेद, पुरुषवेद, नपुंसकवेद। क्रोध आदि कपायोंका बल पाकर ही हास्य आदि होते हैं इसलिए इन्हें अकषाय या नोकपाय कहते हैं। कपाय वेदनीयके सोलह भेद हैं। मूल भेद चार हैं—क्रोध, मान, माया, लोभ। इनमेंसे प्रत्येककी चार-चार अवस्थाएँ होती हैं। मिथ्यात्वके रहते हुए संसारका अन्त नहीं होता इसलिए मिथ्यात्वको अनन्त कहते हैं। जो क्रोध, मान, माया, लोभ, अनन्त—मिथ्यात्वसे बँधे हुए होते हैं उन्हें अनन्तानुबन्धी कहते हैं। जिस क्रोध, मान, माया, लोभके उदयमें थोड़ा-सा भी देशचारित्र रूप भाव प्रकट नहीं होता उन्हें अप्रत्याख्यानावरण कहते हैं। जिस क्रोध, मान, माया, लोभके उदयमें जीवके सकल चारित्ररूप भाव नहीं होते उन्हें प्रत्याख्यानावरण कहते हैं। और जिस क्रोध, मान, माया, लोभके उदयमें शुद्धोपयोगरूप यथाख्यात चारित्र नहीं होता उसे संज्वलन कहते हैं। ये कपायवेदनीयके सोलह भेद हैं। इस तरह मोहनीयके कुल अट्ठाईस भेद हैं। कर्मबन्धके कारण जो मिथ्यात्व आदि कहे हैं वे इन्हींके भेद हैं। समयसार गाथा १०९ में कहा है कि अन्य द्रव्यका अन्य द्रव्यकर्ता नहीं होता, अतः निश्चयसे आत्मद्रव्य पुद्गल द्रव्यकर्मका कर्ता नहीं है, पुद्गल कर्मका कर्ता पुद्गल द्रव्य ही है। उस पुद्गल द्रव्यके मिथ्यात्व, अविरति, कपाय और योग ये चार भेद सामान्यसे बन्धके कर्ता हैं। ये चारों पुद्गलके परिणाम हैं अतः ज्ञानावरण आदि पुद्गलकर्मोंके आनेमें निमित्त हैं और इसलिए आस्रवरूप हैं। किन्तु ज्ञानावरण आदिके आस्रवमें निमित्त जो मिथ्यात्व आदि हैं उनके भी निमित्त आत्माके मोह-राग-द्वेपरूप परिणाम हैं। अतः मिथ्यात्व आदि कर्मके आस्रवके निमित्तमें निमित्त होनेसे राग, द्वेप, मोह ही आस्रवरूप है उनमें अपना परिणाम ही निमित्त है इसीसे वे जड़ नहीं हैं

१. रागो दोसो मोहो क० ख० ज०। 'सन्ति तावज्जीवस्य आत्मकर्मैकत्वाध्यासमूलानि मिथ्यात्वाज्ञानाविरतियोगलक्षणानि अध्यवसायानि। तानि रागद्वेपमोहलक्षणस्यास्रवभावस्य हेतवः। आस्रवभावः कर्महेतुः। कर्म नोकर्महेतुः। नोकर्म संसारहेतुः।'—**समयसार, गाथा १०९ टीका।**

मिच्छत्तं[1] अण्णाणं अविरमण कसाय जोग जे भावा ।
ते इह पच्चय जीवे विसेसदो हुंति ते बहुगा ॥३०२॥
मिच्छत्तं[2] पुणं दुविहं मूढत्तं तह सहावणिरवेक्खं ।
तस्सोदयेण जीवो विवरीदं गेहणए तच्चं ॥३०३॥
अत्थित्तं णो मण्णदि णत्थिसहावस्स जो हु सावेक्खं ।
णत्थी विय तह दव्वे मूढो मूढो हु सव्वत्थ ॥३०४॥

उनमें चैतन्यका आभास है। इसीसे उन्हें चैतन्यका विकार भी कहते हैं। इस तरह मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योगरूप अध्यवसान राग, द्वेष, मोहरूप आस्रवोंके कारण हैं। राग-द्वेष-मोहरूप आस्रव भाव कर्मके कारण हैं, कर्म नोकर्मके कारण हैं, नोकर्म संसारके कारण हैं। आशय यह है कि संसारी जीव आत्मा और कर्ममें एकत्वका अध्यवसाय करके आत्माको मिथ्यात्व, अविरति, अज्ञान और योगमय मानता है अतः राग, द्वेष, मोहरूप आस्रव भावोंको ही भाता है। उससे कर्मका आस्रव होता है। कर्मसे नोकर्म शरीर होता है और शरीर धारण करनेसे ही संसार चलता है। उक्त कथनको स्पष्ट करनेके लिए यहाँ यह बतला देना आवश्यक है कि मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति आदि जो भाव हैं वे जीवसे भी भावित हैं और अजीवसे भी भावित हैं इसलिए जीव भी हैं और अजीव भी हैं। कर्मके निमित्तसे जीव ही विभावरूप परिणमन करता है अतः वे जो चेतनके विकार रूप हैं वे जीव ही हैं। और जो पुद्गल मिथ्यात्व आदि रूप परिणमन करते हैं वे मिथ्यात्व आदि कर्म अजीव हैं। इस तरह जो मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति आदि अजीव हैं वे अमूर्तिक चैतन्यके परिणामसे भिन्न मूर्तिक पुद्गल कर्म हैं और जो मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति आदि जीव हैं वे मूर्तिक पुद्गल कर्मसे भिन्न चैतन्यपरिणामके विकार हैं। यद्यपि परमार्थ दृष्टिसे आत्माका स्वभाव शुद्ध निरंजन चैतन्य रूप ही है किन्तु अनादि अन्य वस्तुरूप मोहसे युक्त होनेके कारण आत्मामें उत्पन्न होनेवाले मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरतिरूप परिणामके निमित्तसे तीन रूप होकर जिस-जिस भावको आप करता है उस-उस भावका कर्ता होता है।

आगे प्रत्ययोंको बतलाते हैं—

जीवमें मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति, कषाय और योगरूप जो भाव हैं उन्हें यहाँ प्रत्यय कहा है। उनके बहुतसे भेद हैं ॥३०२॥

आगे उन प्रत्ययोंके भेदोंको कहते हैं—

मिथ्यात्वके दो भेद हैं—एक मूढता रूप और दूसरा स्वभावनिरपेक्ष अर्थात् परोपदेशरूप। मिथ्यात्व कर्मके उदयसे जीव तत्त्वको विपरीत रूपसे ग्रहण करता है अर्थात् वस्तुका जैसा स्वरूप है उससे उलटा जानता है ॥३०३॥

जो द्रव्यमें अस्तित्वको नास्तित्वस्वभाव सापेक्ष नहीं मानता और नास्तित्वको अस्तित्व स्वभावसापेक्ष नहीं मानता वह मूढ़ सर्वत्र मूढ़ ही है ॥३०४॥

विशेषार्थ—वस्तु न केवल अस्तिस्वरूप ही है और न केवल नास्तिस्वरूप ही है। यदि वस्तुको केवल अस्तिस्वरूप या सत्स्वरूप ही माना जायेगा तो एक वस्तु सर्वात्मक हो जायेगी। जैसे घट-पट रूपसे

१. 'तेसिं हेऊ भणिदा अज्झवसाणाणि सव्वदरसीहिं। मिच्छत्तं अण्णाणं अविरयभावो य जोगो य ॥१९०॥ —समयसार। २. 'मिथ्यादर्शनं द्विविधम्। नैसर्गिकं परोपदेशपूर्वकं च। तत्र परोपदेशमन्तरेण मिथ्यात्वकर्मोदयवशाद् यदाविर्भवति तत्त्वार्थाश्रद्धानलक्षणं तन्नैसर्गिकम्। परोपदेशनिमित्तं चतुर्विधम्। क्रियाक्रियावाद्यज्ञानिवैनयिकविकल्पात्। अथवा पञ्चविधं मिथ्यादर्शनम्—एकान्तमिथ्यादर्शनम्, विपरीतमिथ्यादर्शनम्, संशयमिथ्यादर्शनम्, वैनयिकमिथ्यादर्शनम्, अज्ञानमिथ्यादर्शनमिति'—सर्वार्थ० ॥८।१॥

मूढो विय सुदहेदुं सहावणिरवे दो होइ ।
अलहंतो खवणादी मिच्छापयडीण उदए ।।३०५।।
संसयविमोहविब्भमजुत्तं जं तं खु होइ अण्णाणं ।
अहव कुसत्थाज्झेयं पावपदं हवदि तं णाणं।।३०६।।

है वैसे ही यदि वह पट, मठ आदि रूपसे भी है तो घट, पट, मठमें कोई भेद न रहनेसे सब एक रूप हो जायेंगे। यदि कहोगे कि घट तो घट ही है पट या मठ नहीं है तो कहना होगा घट घट रूपसे है और पट, मठ आदि रूपसे नहीं है। अतः घट सत्स्वरूप भी है और अन्य वस्तुओंका उसमें अभाव होनेसे उनकी अपेक्षा नास्ति स्वरूप भी है ऐसा माने बिना 'घट घट ही है, पट नहीं है' यह बात सिद्ध नहीं हो सकती। इसी तरह कोई वस्तु सर्वथा नास्ति स्वरूप भी नहीं है जो नास्ति स्वरूप है वह किसी की अपेक्षा अस्तिस्वरूप भी है। सर्वथा असत् कुछ भी नहीं है। यदि इस प्रकार अस्तित्वको नास्तित्वसापेक्ष और नास्तित्वको अस्तित्व-सापेक्ष नहीं माना जायेगा तो समस्त व्यवहार ही गड़बड़ हो जायेगा। उदाहरणके लिए ऐसी स्थितिमें जैसे ऊँटमें ऊँटपना रहता है वैसे दहीमें भी ऊँटपना रह सकेगा और ऊँटमें भी दहीपना रह सकेगा क्योंकि दही और ऊँटमें कोई भेद आप मानते नहीं हैं। तब 'दही खाओ' ऐसा कहनेपर सुननेवाला ऊँटकी ओर भी दौड़ेगा या फिर जैसे वह ऊँटकी ओर नहीं दौड़ेगा वैसे ही दहीकी ओर भी नहीं दौड़ेगा। क्योंकि ऊँटमें 'यह दही नहीं है' और दहीमें 'यह ऊँट नहीं है' इस प्रकारका धर्म तो आप मानते नहीं हैं, तब एक शब्दको सुनकर किसी वस्तुमें प्रवृत्ति और अन्यवस्तुसे निवृत्तिका व्यवहार लुप्त हो जायेगा क्योंकि सभी वस्तुएँ सब रूप हैं। यदि कहोगे कि दहीमें स्वरूपसे दहीपना है, ऊँटरूपसे नहीं, और ऊँटमें स्वरूपसे ऊँटपना है, दहीरूपसे नहीं अतः प्रवृत्ति-निवृत्तिके व्यवहारमें कोई गड़बड़ नहीं हो सकती। तो यह सिद्ध हुआ कि दहीपना अदहीपनेका अविनाभावी है और ऊँटपना, ऊँटपना नहीं का अविनाभावी है अर्थात् दहीमें दहीपनेके अस्तित्वके साथ अदहीपनेका नास्तित्व भी रहता है और ऊँटमें ऊँटपनेके अस्तित्वके साथ ऊँटपना नहींका नास्तित्व भी रहता है। इसी तरह प्रत्येक वस्तु स्वरूपसे है और पररूपसे नहीं है। अतः अस्तित्वधर्म वस्तुमें नास्तित्व सापेक्ष है और नास्तित्वधर्म अस्तित्वधर्म सापेक्ष है। जो ऐसा नहीं मानता वह मूढ़ मिथ्यादृष्टि है। जिसे वस्तुके स्वरूप-का ही ज्ञान नहीं वह कैसे ज्ञानी हो सकता है।

मिथ्यात्व प्रकृतिका उदय होनेपर कर्मका क्षय आदि न कर सकनेवाला मूढ़ मिथ्यादृष्टि भी शास्त्र आदिका निमित्त मिलनेपर स्वभावनिरपेक्ष रूपसे मिथ्यादृष्टि होता है ।।३०५।।

विशेषार्थ—प्राचीन शास्त्रकारोंने मिथ्यात्वके दो भेद किये हैं—नैसर्गिक मिथ्यात्व और परोपदेश-निमित्तक मिथ्यात्व। मिथ्यात्व कर्मके उदयसे परोपदेशके बिना ही जो मिथ्या श्रद्धान होता है वह नैसर्गिक मिथ्यात्व है इसे अगृहीत मिथ्यात्व भी कहते हैं। एकेन्द्रिय आदि जीवोंके यह मिथ्यात्व होता है और जो मिथ्यात्व दूसरोंके मिथ्या उपदेशको सुनकर होता है उसे परोपदेशपूर्वक या गृहीत मिथ्यात्व कहते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि नयचक्रके कर्ताने मिथ्यात्वके इन्हीं दो भेदोंको मूढ़ता और स्वभाव निरपेक्षरूपसे गिनाया है। स्वभाव निरपेक्षका अर्थ होता है अनैसर्गिक अर्थात् स्वाभाविक नहीं। इसीसे उसे श्रुतहेतुक कहा है। और नैसर्गिकको मूढता शब्दसे कहा है क्योंकि जो द्रव्यके स्वभावके विषयमें ही मूढ़ है वह सर्वत्र मूढ़ ही है ऐसा लिखनेसे यही प्रतीत होता है। मिथ्यात्वका उदय तो दोनों ही भेदोंमें रहता है।

आगे अज्ञानका स्वरूप कहते हैं—

संशय, विमोह और विभ्रमसे युक्त जो ज्ञान होता है उसे अज्ञान कहते हैं। अथवा कुशास्त्रों-के अध्ययन चिन्तनसे जो पापदायक ज्ञान होता है वह भी अज्ञान है ।।३०६।।

विशेषार्थ—यह 'स्थाणु (ठूँठ) है या पुरुष है' इस प्रकारकी चलित प्रतीतिको संशय कहते हैं। इसी प्रकार वीतराग सर्वज्ञके द्वारा कहा गया तत्त्वज्ञान सत्य है या दूसरोंके द्वारा कहा गया सत्य है यह संशय

हिंसा असच्च मोसो मेहुणसेवा परिग्गहे गहणं ।
अविरदिभेया भणिया एयाणं बहुविहा अण्णे ॥३०७॥

है। मार्गमें चलते हुए पुरुषके पैरमें तृण आदिका स्पर्श होनेपर 'कुछ होगा' यह विमोह या अनध्यवसाय है। इसी तरह परस्पर सापेक्ष नयोंके द्वारा द्रव्य, गुण, पर्याय आदिका ज्ञान न होना विमोह है। सीपको चाँदी या रस्सीको साँप समझना विभ्रम या विपर्यय है। इसी प्रकार अनेकान्तात्मक वस्तुको एकान्त रूपसे ग्रहण करना विभ्रम है। इन संशय, विमोह और विभ्रमसे युक्त ज्ञान ज्ञान नहीं है वस्तुतः अज्ञान ही है। इसी तरह वस्तुके मिथ्या स्वरूपको बतलानेवाले शास्त्रोंसे भी जो ज्ञान प्राप्त होता है वह अज्ञान ही है। जो अपने और पर वस्तुओंके स्वरूपको सम्यक् रूपसे जानता है वही सम्यग्ज्ञान है। सम्यग्दृष्टिको भी बाह्यकारणोंसे बाह्यवस्तुओंमें संशय विमोह और विभ्रम होते हैं दृष्टिदोष और अन्धकार आदिसे वह भी सीपको चाँदी समझ लेता है। किन्तु इतने मात्रसे वह अज्ञानी नहीं हो जाता। आत्मकल्याणके उपयोगी तत्त्वोंमें उसे संशय, विमोह और विभ्रम नहीं होते। वह वस्तुके यथार्थ स्वरूपको सम्यक् रीतिसे जानता है। यहाँ एक विशेष बात यह कहना है कि सभी शास्त्रकारोंने बन्धके कारणोंमें मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगको बतलाया है। आचार्य कुन्दकुन्दने भी समयसारकी गाथा १०९ में बन्धके इन्हीं चार कारणोंको बतलाया है। किन्तु संवराधिकार गाथा १९० में मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योगको गिनाया है। कहा है कि आत्मा और कर्मको एक समझ बैठनेमें मूलकारण मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योगरूप अध्यवसान (परिणाम) हैं। चूँकि वहाँ भेद विज्ञानमूलक चर्चा है इसलिए अज्ञान भावको भी उसके विरोधीके रूपमें गिनाया है उसीको लक्ष्यमें रखकर इस ग्रन्थके कर्ताने भी बन्धके प्रत्ययोंमें अज्ञानको स्थान दिया प्रतीत होता है।

आगे अविरतिके भेद कहते हैं—

हिंसा, झूठ, चोरी, मैथुनसेवन और परिग्रहका ग्रहण ये पाँच अविरतिके भेद कहे हैं। इनके अन्य बहुतसे भेद हैं॥ ३०७ ॥

विशेषार्थ—व्रत या विरतिका उलटा अविरति है। हिंसा करना, झूठ बोलना, चोरी करना, मैथुन-सेवन करना और परिग्रह इकट्ठा करना अविरति है। विरति-भावका त्याग न करनेको अविरति कहते हैं। वे पाप पाँच हैं—हिंसा, झूठ, चोरी, मैथुनसेवन और परिग्रह। प्रमादीपनेसे प्राणोंके घात करनेको हिंसा कहते हैं। हिंसा दो प्रकारकी होती है—एक द्रव्यहिंसा दूसरी भावहिंसा। संसारमें सर्वत्र जीव पाये जाते हैं और वे अपने निमित्तसे मरते भी हैं। किन्तु उनके मर जानेसे ही हिंसा नहीं होती। इसीसे तत्त्वार्थसूत्रमें हिंसाके लक्षणमें 'प्रमत्तयोगात्' पद दिया है, जो बतलाता है कि जो मनुष्य जीवोंकी हिंसा करनेके भाव नहीं रखता बल्कि उनको बचानेके भाव रखता है उसके द्वारा जो हिंसा हो जाती है उसका पाप उसे नहीं लगता। इसीसे कहा है कि प्राणोंका घात हो जानेपर भी हिंसाका पाप नहीं लगता। शास्त्रकारोंने इस बातको एक दृष्टान्त द्वारा स्पष्ट किया है। वे लिखते हैं—एक मनुष्य देख-देखके चल रहा है उसके पैर उठानेपर कोई क्षुद्र जन्तु उसके पैरके नीचे अचानक आ जाता है और कुचलकर मर जाता है तो उस मनुष्यको उस जीवके मारनेका थोड़ा-सा भी पाप नहीं लगता। इसके विपरीत यदि कोई असावधानीसे मार्गमें चलता है तो उसके द्वारा किसी जीवका घात हो या न हो उसे हिंसाका पाप अवश्य लगता है। जैसा कहा भी है—'जीव जिये या मरे जो अयत्नाचारी है उसे हिंसाका पाप अवश्य लगता है। किन्तु जो यत्नाचारपूर्वक काम करता है उसे हिंसा हो जानेपर भी हिंसाका पाप नहीं लगता।' अतः हिंसात्मक परिणाम ही वास्तवमें हिंसा है। द्रव्य-हिंसाको तो हिंसा इसलिए कहा है कि उसका भावहिंसाके साथ सम्बन्ध है। किन्तु द्रव्यहिंसाके होनेपर भावहिंसाका होना अनिवार्य नहीं है। जैनेतर धर्मोंमें द्रव्यहिंसा और भावहिंसाको अलग-अलग न माननेसे ही यह शंका की गयी है कि—'जलमें जन्तु हैं, स्थलमें जन्तु हैं, और पहाड़की चोटीपर चले जाओ तो वहाँ भी जन्तु हैं। इस तरह जब समस्त लोक जन्तुओंसे भरा है तो कोई अहिंसक कैसे हो सकता है?' जैनधर्ममें इस शंकाका उत्तर इस प्रकार दिया है—जीव दो प्रकारके होते हैं—सूक्ष्म और स्थूल। सूक्ष्म तो न किसीसे

कोहो य माण माया लोह कसाया हु होंति जीवाणं ।
एक्केका चउभेया किरिया हु सुहासुहं जोगं ॥३०८॥

शुभाशुभभेदं मोहकार्यमुक्त्वा तस्यैव दृष्टान्तमाह–

मोहो व दोसभावो असुहो वा राग पावमिदि भणियं ।
सुहरागो खलु पुण्णं सुहदुक्खादी फलं ताणं ॥३०९॥

रुकते हैं और न किसीको रोकते हैं अतः उनकी हिंसाका तो प्रश्न ही नहीं है। रहे स्थूल, सो जिनकी रक्षा करना संभव है उनकी रक्षा की जाती है अतः संयमी पुरुषको हिंसाका पाप कैसे लग सकता है। जैनधर्ममें मुख्य व्रत अहिंसा ही है, शेष चार तो उसीके पोषण और रक्षणके लिए हैं। जिससे प्राणियोंको पीड़ा पहुँचती हो ऐसा वचन सच्चा हो या झूठा उसका कहना असत्य ही है, जैसे काने मनुष्यको काना कहना यद्यपि झूठ नहीं है फिर भी इससे उसको कष्ट होता है। अतः ऐसे पीड़ादायक सत्य वचन भी असत्य ही है। विना दी हुई वस्तुको लेना चोरी है। भले ही वह वस्तु सड़कपर पड़ी हुई हो। यदि हम उसे उठा लेते हैं तो हम चोर हैं। हाँ, जो वस्तुएँ सर्वसाधारणके लिए हैं उनको लेना चोरी नहीं है, जैसे नदीका पानी या मिट्टी वगैरह। रागभावसे प्रेरित होकर स्त्री या पुरुष रतिसुखके लिए जो चेष्टा करते हैं उसे मैथुन कहते हैं। गाय, भैंस, जमीन, जायदाद आदि वाह्य वस्तुओंमें और आन्तरिक काम-क्रोधादि विकारोंमें जो ममत्व भाव है कि ये मेरे हैं इसीका नाम परिग्रह है। वाह्य वस्तुओंको तो इसलिए परिग्रह कहा है कि उनसे ममत्वभाव होता है। वास्तवमें तो आभ्यन्तर ममत्वभाव ही परिग्रह है। जिसके पास एक पैसा भी नहीं है किन्तु तृष्णा अपार है वह अपरिग्रही नहीं है परिग्रही है। ये पाँचों पाप कर्मवन्धके कारण हैं इनको अविरति कहते हैं।

आगे कषाय और योगके भेदोंको कहते हैं—

जीवोंके जो क्रोध, मान, माया और लोभ होते हैं उन्हें कषाय कहते हैं। इनमेंसे प्रत्येकके चार-चार भेद होते हैं—उनके नाम हैं अनन्तानुवन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ, अप्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ, प्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ और संज्वलन क्रोध, मान, माया, लोभ। शुभ और अशुभ क्रियाको योग कहते हैं ॥ ३०८ ॥

विशेषार्थ—वास्तवमें तो आत्माके प्रदेशोंमें जो हलन-चलन होता है उसका नाम योग है। वह योग या तो शरीरके निमित्तसे होता है या वचनके निमित्तसे होता है या मनके निमित्तसे होता है इसलिए निमित्त के भेदसे योगके तीन भेद हो जाते हैं—काययोग, वचनयोग और मनोयोग। यह योग ही आस्रव है क्योंकि योगका निमित्त पाकर ही आत्मामें कर्मोंका आस्रव (आगमन) होता है। ये तीनों योग शुभ भी होते हैं और अशुभ भी होते हैं। किसीके प्राणोंका घात करना, चोरी करना, मैथुन सेवन करना अशुभ काययोग है। झूठ बोलना, कठोर असभ्य वचन बोलना अशुभ वचनयोग है। किसीको मारनेका विचार करना, किसीसे ईर्ष्या रखना अशुभ मनोयोग है। इनसे पाप कर्मका आस्रव होता है। तथा प्राणियोंकी रक्षा करना, हितमित वचन बोलना, दूसरोंका भला सोचना शुभयोग है, इनसे पुण्य कर्मका आस्रव होता है।

आगे शुभ और अशुभ भेदको मोहका कार्य वतलाकर दृष्टान्त द्वारा उसका कथन करते हैं—

मोह, द्वेषभाव और अशुभ रागको पाप कहा है और शुभरागको पुण्य कहा है। उनका फल सुख-दुःख आदि है ॥ ३०९ ॥

विशेषार्थ—मोह, राग, द्वेष ये सब मोहनीय कर्मके ही भेद हैं। मोहसे दर्शन मोहनीय कर्मका और राग-द्वेषसे चारित्र मोहनीयका ग्रहण किया गया है। मोह और द्वेष भाव तो अशुभ ही होते हैं किन्तु राग शुभ भी होता है और अशुभ भी होता है। मोह, द्वेष और अशुभ रागसे पापकर्मका वन्ध होता है इसलिए उन्हें पाप कहा है। किन्तु शुभ रागसे पुण्यकर्मका वन्ध होता है इसलिए उसे पुण्य कहा है। यहाँ यह वात ध्यानमें रखनेकी है कि यह कथन घातिकर्मोकी अपेक्षासे नहीं है किन्तु अघातिकर्मोकी अपेक्षासे है। अघाति-

कज्जं पडि जह पुरिसो इक्को वि अणेक्करूवमापण्णो ।
तह मोहो वहुभेओ णिद्दिट्ठो पच्चयादीहिं ॥३१०॥

शुभरागस्य भेदमाह—

देवगुरुसत्थभत्तो गुणोवयारकिरियाहि[1] संजुत्तो ।
पूजादाणाइरदो उवओगो सो सुहो तस्स ॥३११॥

भावत्रयाणामुत्पत्तिहेतुं तैश्च बन्धं मोक्षं चाह—

[2]परदो इह सुहमसुहं सुद्धं ससहावसंगदो भावं ।
सुद्धे मुंचदि जीवो वज्झदि सो इयरभावेहिं ॥३१२॥

कर्मोंमें ही पुण्य और पापका भेद है । सो उनमेंसे शुभ रागसे पुण्यकर्मोका वन्ध होता है और अशुभ रागसे पाप कर्मका वन्ध होता है । घातिकर्म तो पापरूप ही हैं और उनका वन्ध सदा होता रहता है ।

जैसे एक भी पुरुष कार्यकी अपेक्षा अनेक रूप होता है वैसे ही मोहनीय कर्म भी प्रत्यय आदिके द्वारा अनेक प्रकारका कहा है ॥ ३१० ॥

विशेषार्थ—कर्मबन्धके कारण चार कहे हैं—मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग । यदि इसमें अज्ञान भावको भी सम्मिलित कर लें तो वे पाँच हो जाते हैं । इनमेंसे योगके सिवाय शेष चारों कारण मोहनीयके ही वंशज हैं । मोहनीयके ही मिथ्यात्व कर्मके उदयमें मिथ्यात्व भाव होता है, चारित्र मोहनीयके उदयमें अविरति भाव तथा कषाय भाव होता है । मिथ्यात्वके उदयमें ही अज्ञानभाव होता है । इस तरह ये सब भाव मोहनीयजन्य ही हैं । फिर भी इनके कार्यमें कुछ भेद देखा जाता है इसलिए इनको भिन्न-भिन्न माना है । पहले गुणस्थानमें मिथ्यात्व भाव रहता है, दूसरे और तीसरे गुणस्थान तक अज्ञानभाव रहता है, चतुर्थ गुणस्थान तक अविरतिभाव रहता है, दसवें तक कषायभाव रहता है । इस तरह यह सब मोहनीयका ही माहात्म्य है । योगके शुभ और अशुभ होनेमें भी मोहनीय ही कारण है । अतः तरतमभावकी अपेक्षा एक ही मोहनीय कर्मके अनेक भेदरूप ये प्रत्यय कहे हैं ।

शुभरागको कहते हैं—

देवगुरु और शास्त्रका जो भक्त है, गुणोंसे आकृष्ट होकर उनकी विनय भक्ति आदि करता है, पूजा, दान आदिमें लीन रहता है वह मनुष्य शुभ उपयोगवाला है ॥३११॥

विशेषार्थ—अर्हन्त सिद्ध और साधुमें भक्ति, व्यवहार चारित्ररूप धर्मका पालन करनेमें मुख्य रूपसे प्रयत्नशील रहना, आचार्य आदि गुरुओंका अनुरागवश अनुगमन करना ये सब शुभराग हैं । यह शुभराग केवल भक्ति प्रधान स्थूल व्यवहारी पुरुषोंके होता है, ज्ञानी पुरुषोंके भी कदाचित् होता है जब वे वीतराग दशामें अपनेको स्थिर रखनेमें असमर्थ होते हैं तो अस्थानमें रागसे बचनेके लिए प्रशस्त राग होता है । (पंचा० टी० गा० १३६) यह प्रशस्त राग पुण्यास्रवका हेतु है ।

आगे तीनों भावोंकी उत्पत्तिमें हेतु और उनके द्वारा बन्ध और मोक्षका कथन करते हैं—

परद्रव्यमें अनुरक्तिसे शुभ और अशुभ भाव होते हैं और आत्मस्वभावमें लीनतासे शुद्ध भाव होता है । शुद्ध भावके होने पर जीव मुक्त होता है और शुभ तथा अशुभ भावोंसे बँधता है ॥३१२॥

---

१. किरियाणियमसंजुत्तो क० ख० । 'अरहंतसिद्धसाहुसुभत्ती धम्मम्मि जा य खलु चेट्ठा । अणुगमणं पि गुरूणां पसत्थरागोत्ति वुच्चंति ॥१३६॥—पञ्चास्तिकाय । २. 'जो परदव्वम्मि सुहं असुहं रागेण कुणदि जदि भावं । सो सगचरित्तभट्ठो परचरियचरो हवदि जीवो ॥१५६॥'—पञ्चास्तिकाय ।

कर्मणः फलमुद्दिश्य तस्यैव कारणस्य विनाशार्थमाह—

जं किंपि सयलदुक्खं जीवाणं तं खु होइ कम्मादो।
तं पिय कारणवंतो तह्मा तं कारणं हणह ॥३१२॥

विशेषार्थ—प्रवचनसारके प्रारम्भमें आचार्य कुन्दकुन्द ने कहा है—जब यह जीव शुभ या अशुभ राग भाव करता है तो उस समय उसे शुभ या अशुभ कहते हैं, क्योंकि जो द्रव्य जिस समयमें जिस स्वभाव रूपसे परिणमन करता है वह द्रव्य उस समय उस भाव रूप ही हो जाता है। जैसे लोहेका गोला आगमें डाले जाने पर उष्णपनेसे तन्मय हो जाता है। इसी तरह जब जीव, दान, पूजा, व्रतादि रूप शुभ परिणाम करता है तब उन भावोंके साथ तन्मय होनेसे शुभ कहा जाता है और जब हिंसा आदि रूप अशुभ भाव करता है तब अशुभ कहा जाता है। इस तरह शुभ और अशुभभाव पर द्रव्यमें अनुरक्तिको लिये हुए होते हैं। देव शास्त्र, गुरु भी अपने स्त्री, पुत्र, धन, सम्पत्तिकी तरह ही 'पर' हैं, स्व तो केवल अपना आत्मा ही है। आत्मासे भिन्न जो कुछ है वह सब पर हैं। उस परके अनुरागको लेकर ही शुभ तथा अशुभ भाव होते हैं। यदि स्त्री, पुत्र, सम्पत्ति आदिमें अनुराग भाव है तो उसे अशुभ भाव कहते हैं। क्योंकि यह अनुराग भाव तीव्र कषायरूप होनेसे संसार-समुद्रमें ही डुबानेवाला है। किन्तु इनके स्थानमें यदि कोई संसार-समुद्रसे निकालनेमें निमित्तभूत सच्चे देव, सच्चे शास्त्र और सच्चे गुरुमें अनुराग करता है तो वह अनुराग मन्द कषायरूप होनेसे शुभ कहा जाता है। किन्तु मोहनीय कर्मका उदय दोनों ही भावोंमें वर्तमान है। पर द्रव्यमें अनुराग उसके बिना सम्भव नहीं है। इसीसे पंचास्तिकाय गाथा १५६ में अशुभोपयोगीकी तरह शुभोपयोगीको भी पर-चरित्रचर कहा है। क्योंकि पर द्रव्यमें जिसकी वृत्ति रागयुक्त है वह परचरितचर है। यद्यपि स्त्री आदिसे देव आदि उत्तम हैं मगर हैं तो पर ही। पर द्रव्यसे राग हटे बिना स्व द्रव्यमें लीनता सम्भव नहीं है। स्व द्रव्यमें लीनता होनेसे ही मोहनीयका क्षय होता है इसीसे उसे शुद्धोपयोग कहते हैं। उपयोगकी अशुद्धतामें कारण रागभाव है। तीव्र रागमें अशुभभाव और मन्दरागमें शुभभाव होता है। अतः यद्यपि अशुभसे शुभ उत्तम है किन्तु शुद्धोपयोगकी दृष्टिमें तो जैसे अशुभ हेय है वैसे ही शुभ भी हेय है, क्योंकि दोनों ही बन्धके कारण हैं। मोक्षका कारण तो केवल शुद्धोपयोग है। प्रवचनसारके प्रारम्भमें आचार्य अमृतचन्द्रने अपनी टीकामें लिखा है सराग चारित्रसे देवगति और मनुष्यगतिके वैभव रूप पुण्य बन्ध होता है और वीतराग चारित्रसे मोक्ष होता है। अतः यद्यपि क्रम परिपाटीके अनुसार सराग चारित्र पूर्वक ही वीतराग चारित्र होता है फिर भी चूँकि सराग चारित्रमें कषायका कण मौजूद है जो पुण्य बन्धकी प्राप्तिमें हेतु है इसलिए उसे छोड़कर कषाय मलसे रहित वीतराग चारित्र ही उपादेय है क्योंकि वही निर्वाणकी प्राप्तिमें हेतुभूत है। चूँकि मुमुक्षुके लिए मोक्ष ही इष्ट है, स्वर्ग सुख नहीं। इसलिए वह मोक्षके हेतुभूत शुद्धोपयोगको ही उपादेय मानता है। यही बात इस ग्रन्थके कर्ताने भी कही है। पंचास्तिकायके अन्तमें आचार्य कुन्दकुन्दने कहा है जो ज्ञानी अज्ञानवश ऐसा मानता है कि शुद्ध संप्रयोगसे सांसारिक दुःखसे मुक्ति मिलती है वह जीव परसमयमें अनुरक्त है। यहाँ शुद्ध सम्प्रयोगका अर्थ है मोक्षके साधनभूत भगवान् अर्हन्त आदिमें भक्तिरागसे अनुरक्त चित्तवृत्ति। ऐसा जीव पुण्य बाँधता है, कर्मक्षय नहीं करता। जिसके चित्तमें रागकी एक सूक्ष्म कनी भी जीवित है वह समस्त शास्त्रका ज्ञाता होते हुए भी अपने शुद्ध स्वरूपमें रमण नहीं कर सकता। अतः स्व समयकी प्राप्तिके लिए अर्हन्त आदिके विषयमें भी क्रमसे रागकी कणिका भी हटाना चाहिए। जब अर्हन्तादिकी भक्ति रूप राग भी सर्वथा त्याज्य है तब स्त्री-पुत्रादि सम्बन्धी रागकी तो चर्चा ही क्या है वह तो अनन्त संसारका ही कारण है।

आगे कर्मका फल बतलाकर उसके कारणके विनाशका उपदेश देते हैं—

जीवोंको जो कुछ भी दुःख है वह सब कर्मके ही कारण है। उन कर्मोंके भी कारण है और इसलिए उन कारणोंको ही हटाना चाहिए ॥३१३॥

विशेषार्थ—संसारमें दुःख ही है क्योंकि आकुलता है। जहाँ आकुलता है वहाँ सुख कैसे हो सकता है। जिनके पास सन्तान नहीं है वे सन्तान न होनेसे दुःखी हैं। जिनके सन्तान होने पर भी उसके लालन-

लद्धूण दुविहहेउं जीवो मोहं खवेइ णियमेण ।
अब्भंतरबहिणेयं जह तह व सुणह वोच्छामि ॥३१४॥
काऊण करणलद्धी सम्मगुभावस्स कुणइ जं गहणं ।
उवसमखयमिस्सादो पयडीणं तं पि णियहेऊं ॥३१५॥

पालनके साधन नहीं हैं वे साधनाभावसे दुःखी हैं। जिनके पास सन्तान है और धनादि भी है वे अपनी तृष्णा के कारण दुःखी हैं। इस तरह संसारमें धनी और निर्धन दोनों ही दुःखी हैं। विषयोंमें जो सुख माना जाता है वह विषयसुख भी वस्तुतः दुःख ही है क्योंकि विषयसुखकी तृष्णा ही मनुष्यको बेचैन रखती है। उसीकी पूर्तिमें मनुष्यका समस्त जीवन बीत जाता है, मगर जैसे ईंधनसे आगकी तृप्ति नहीं होती वह और भी भड़क उठती है वैसे ही विषयोंकी चाह विषयोंकी प्राप्तिसे नहीं बुझती वह और भी बढ़ती जाती है। अतः संसारमें केवल दुःख है और उसका कारण है पूर्व जन्ममें संचित कर्म। उन कर्मोंके ही कारण जीवको नया शरीर धारण करना पड़ता है। शरीरमें इन्द्रियाँ होती हैं, उन इन्द्रियोंसे विषयोंकी चाह होती है, विषयासक्तिसे पुनः नवीन कर्मबन्ध होता है। उससे पुनः जन्म धारण करना पड़ता है, इस तरह यह प्रक्रिया तब तक चलती है जब तक कर्मबन्धके कारणोंको दूर नहीं किया जाता। अतः कर्मबन्धके कारणोंको हटाना ही आवश्यक है उसके कारण मिथ्यात्व आदि पहले बतलाये हैं।

आभ्यन्तर और बाह्य रूपसे दोनों प्रकारके कारणोंको प्राप्त करके जीव जिस प्रकारसे मोहनीय कर्मका नियमसे क्षय करता है उसे सुनें, मैं कहता हूँ ॥३१४॥

कर्म प्रकृतियोंके उपशम क्षय या क्षयोपशमके कारण लब्धिको करके जीव जो सम्यक्त्व भावको या आत्म स्वभावको ग्रहण करता है वह आभ्यन्तर हेतु है ॥३१५॥

विशेषार्थ—मोहनीय कर्मके भेद दर्शन मोहनीय कर्मका उपशम क्षय या क्षयोपशम हुए बिना सम्यक्त्वकी प्राप्ति नहीं हो सकती और सम्यक्त्वकी प्राप्ति हुए बिना कर्मबन्धके कारणोंका विनाश सम्भव नहीं है। अतः सर्वप्रथम सम्यक्त्वकी प्राप्तिके लिए ही प्रयत्नशील होना चाहिए। सम्यक्त्वकी प्राप्तिका अन्तरंग कारण करणलब्धि है। लब्धियाँ पाँच हैं—क्षयोपशमलब्धि, विशुद्धिलब्धि, देशनालब्धि, प्रायोग्यलब्धि और करणलब्धि। इनमेंसे प्रारम्भकी चार लब्धियाँ तो सामान्य हैं। उनके होने पर भी सम्यक्त्वकी प्राप्ति तब तक नहीं हो सकती जब तक करणलब्धि न हो। इसके होने पर सम्यक्त्वकी प्राप्ति अवश्य होती है।

पूर्व संचित कर्ममल रूपी पटलकी शक्ति (अनुभाग स्पर्धक) जिस समय प्रति समय अनन्त गुणहीन होते हुए उदीरणाको प्राप्त होती है उस समय क्षयोपशमलब्धि होती है। क्षयोपशमलब्धिसे जीवका जो भाव सातावेदनीय आदि शुभ कर्मोंके बन्धमें निमित्तभूत होता है उसे विशुद्धि कहते हैं और उसकी प्राप्तिको विशुद्धिलब्धि कहते हैं। छह द्रव्यों और नौ पदार्थोंके उपदेश देनेवाले आचार्यकी प्राप्तिको तथा उपदिष्ट तत्त्वोंके ग्रहण, धारण और विचारनेकी शक्तिकी प्राप्तिको देशनालब्धि कहते हैं। सब कर्मोंकी उत्कृष्ट स्थिति और उत्कृष्ट अनुभागका घात करके अन्तःकोडाकोडीकी स्थितिमें स्थापित करनेको प्रायोग्यलब्धि कहते हैं। और अधःकरण अपूर्वकरण अनिवृत्तिकरण रूप परिणामोंको करणलब्धि कहते हैं। उसके अन्तिम समयमें सम्यक्त्व की उत्पत्ति होती है। सम्यक्त्वको प्राप्त करनेवाला जीव पंचेन्द्रिय ही होता है तथा संज्ञी ही होता है। क्योंकि असंज्ञी जीवोंमें मनके बिना विशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं होती। सबसे प्रथम जीवको जो सम्यक्त्व प्राप्त होता है उसका नाम प्रथमोपशम सम्यक्त्व है। प्रथमोपशम सम्यक्त्वको प्राप्त करनेवाला जीव मिथ्यादृष्टि ही होता है तथा पर्याप्तक ही होता है। तथा वह देव, नारकी, तिर्यंच अथवा मनुष्य होता है, चारों गतियोंमें इस सम्यक्त्वकी उत्पत्ति हो सकती है। तथा प्रथमोपशम सम्यक्त्व उत्पन्न होनेके समय अनाकार उपयोग नहीं होता अतः मतिश्रुत ज्ञानरूप साकार उपयोग होना चाहिए और भव्य होना चाहिए।

१. द्वी अप्पसहावस्स अ० क० ख० । 'चदुगदि भव्वो सण्णी । पज्जत्तो सुज्झगो य सागारो । जागारो सल्लेस्सो सलद्धिगो सम्ममुवगमइ ॥६५१॥—गो० जीवकाण्ड ।

तित्थयरकेवलिसमणभवसुमरणसत्थदेवमहिमादी ।
इच्चेवमाइ वहुगा वाहिरहेऊ मुणेयव्वा ॥३१६॥

आसण्णभव्वजीवो अणंतगुणसेढिसुद्धिसंपण्णो ।
वुज्झन्तो खलु अट्ठे खवदि स मोहं[1] पमाणणयजोए ॥३१७॥

आगे सम्यक्त्वकी उत्पत्तिके वाह्य साधनोंको कहते हैं—

तीर्थंकर, केवली, श्रमण, पूर्वजन्मका स्मरण, शास्त्र, देव, महिमा आदि वहुतसे वाह्य हेतु जानना चाहिए ॥३१६॥

विशेषार्थ—नरक गतिमें प्रथम तीन नरकोंमें जातिस्मरण, धर्मश्रवण और वेदनाभिभव ये तीन वाह्य कारण हैं। नीचेके चार नरकोंमें जातिस्मरण और वेदनाभिभव दो ही वाह्य कारण हैं क्योंकि धर्म उत्पन्न करानेमें प्रवृत्त सम्यग्दृष्टि देवोंका गमन तीसरे नरकसे आगे सम्भव नहीं है। तिर्यंचों तथा मनुष्योंमें सम्यक्त्वकी उत्पत्तिके वाह्य कारण तीन हैं—पूर्वजन्मका स्मरण, धर्मश्रवण और जिनविम्व दर्शन। जिन विम्वदर्शनमें ही तीर्थकर, केवलि और श्रमणोंका समावेश हो जाता है। देवगतिमें सम्यक्त्वकी उत्पत्तिके वाह्य कारण चार हैं—जातिस्मरण, धर्मश्रवण, जिनमहिम दर्शन और देवर्द्धिदर्शन, १३वें, १४वें, १५वें और १६वें स्वर्गोंमें सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिके तीन वाह्य कारण हैं—जातिस्मरण, धर्मश्रवण और जिनमहिमदर्शन। देवर्द्धिदर्शन यहाँ निमित्त नहीं हैं क्योंकि महर्धिसे युक्त ऊपरके देव तो नीचे आते नहीं हैं और उन्हीं कल्पोंके देवोंकी महर्द्धिका दर्शन देवोंमें न तो विस्मय पैदा करता है और न संक्लेश, क्योंकि इनके शुक्ललेश्या होती है। नौग्रैवेयकवासी देवोंमें सम्यक्त्वकी उत्पत्तिके वाह्य निमित्त दो हैं—जातिस्मरण और धर्मश्रवण। वहाँ जिनमहिमदर्शन भी नहीं है क्योंकि ये देव महोत्सव देखने नहीं जाते। तथा धर्मश्रवण परस्परके संलापसे ही सम्भव है। अनुदिश और अनुत्तरवासी देव सम्यग्दृष्टि ही होते हैं।

जो निकट भव्य जीव अनन्तगुणश्रेणि निर्जरासे सम्पन्न होता है और प्रमाण नयकी योजना के द्वारा तत्त्वार्थको जानता है वही मोहका क्षय करता है ॥३१७॥

विशेषार्थ—जिसमें सम्यग्दर्शन आदिके प्रकट होनेकी योग्यता है उसे भव्य कहते हैं। और जो थोड़े ही भवोंको धारण करके मुक्तिको प्राप्त होगा उसे निकट भव्य कहते हैं। जव जीवके संसार परिभ्रमणका काल अर्धपुद्गलपरावर्तन प्रमाण शेप रहता है तव वह प्रथम सम्यक्त्वके ग्रहण करनेका पात्र होता है। ऐसा जीव जव सम्यक्त्व ग्रहणके उन्मुख होता है तव उसके प्रति समय अनन्तगुणी कर्म निर्जरा होती है। ऐसा जीव प्रमाण और नयके द्वारा तत्त्वार्थको जानता है। तत्त्वार्थका ज्ञान हुए विना उनका सम्यक् श्रद्धान सम्भव नहीं है और तत्त्वार्थका ज्ञानमूलक श्रद्धान हुए विना मोहनीय कर्मका क्षय सम्भव नहीं है। संसारका वीज तो मोह ही है। इसी मोहवश जीव अपने स्वरूपको न जानकर पर में आत्मवुद्धि करता है। वह शरीरको ही आप मानता है, शरीरके नाशके साथ अपना नाश और शरीरके जन्मके साथ अपना जन्म मानता है। 'शरीरसे भिन्न मैं एक स्वतन्त्र नित्य अविनाशी द्रव्य हूँ और ज्ञानादि मेरे गुण हैं' ऐसा उसे वोध ही नहीं है। वह मानता है कि मैं दूसरोंका इष्ट, अनिष्ट कर सकता हूँ या दूसरे मेरा इष्ट, अनिष्ट कर सकते हैं। ऐसा मानकर किसीमें इष्ट वुद्धि करता है और किसीमें अनिष्ट वुद्धि करता है। जिसमें इष्ट वुद्धि करता है उससे राग करता है और जिसमें अनिष्ट वुद्धि करता है उससे द्वेप करता है। इस तरह उसका यह अज्ञानमूलक मिथ्याभाव तत्त्वोंके यथार्थ ज्ञान हुए विना मिटना सम्भव नहीं है और उसके मिटे विना मोहका क्षय होना सम्भव नहीं है। अतः तत्त्वज्ञान की प्राप्तिका प्रयत्न करना चाहिए। यही आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसारमें कहा है—

---

१. मोही ज०।

उक्तं च—

जिणसत्थादो अत्थे पच्चक्खादीहि बुज्झदो णियमा ।
खीयदि मोहोवचयो तह्मा सत्थं समधिदव्वं ॥–प्रवचनसार ८६ ।

क्षपितमोहस्य दर्शनलाभमेदं स्वरूपं चाह—

एवं उवसम मिस्सं खाइयसम्मं च केऽपि गिह्णंति ।
तिण्णिवि णएण[1] तियहा णिच्छय सब्भूव तह असब्भूओ ॥३१८॥
सण्णाइभेयभिण्णं[2] जीवादो णाणदंसणचरित्तं ।
सो सब्भूवो भणिदो पुव्वं चिय जाण ववहारो ॥३१९॥
णेयं खु जत्थ णाणं सद्धेयं जत्थ दंसणं भणियं ।
चरियं खलु चारित्तं णायव्वं त असब्भूवं[3] ॥३२०॥

वीतराग सर्वज्ञ जिनेन्द्र देवके द्वारा उपदिष्ट शास्त्रोंसे प्रत्यक्षादि प्रमाणोंके द्वारा पदार्थोंको जाननेवाले पुरुषका मोह समूह नियमसे नष्ट हो जाता है अतः शास्त्रोंका अच्छी तरह अध्ययन करना चाहिए ।

आगे मोहका क्षय होने पर सम्यग्दर्शनके लाभके भेद और स्वरूपको कहते हैं—

इस प्रकार कुछ जीव उपशम सम्यक्त्व, क्षायिक सम्यक्त्व या क्षायोपशमिक सम्यक्त्वको ग्रहण करते हैं। वह सम्यक्त्व निश्चयनय, सद्भूत व्यवहारनय और असद्भूत व्यवहारनयकी अपेक्षा तीन प्रकार है ॥३१८॥

विशेषार्थ—सम्यग्दर्शनके तीन भेद हैं—औपशमिक सम्यग्दर्शन, क्षायोपशमिक सम्यग्दर्शन और क्षायिक सम्यग्दर्शन । मिथ्यात्व, सम्यक्मिथ्यात्व और सम्यक्त्वप्रकृति तथा अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभके उपशमसे प्राप्त होनेवाले सम्यग्दर्शनको औपशमिक सम्यग्दर्शन कहते हैं। इन्हीं सात प्रकृतियोंके क्षयसे प्रकट होने वाले सम्यग्दर्शनको क्षायिक सम्यग्दर्शन कहते हैं। अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ, मिथ्यात्व और सम्यक्मिथ्यात्वके वर्तमान सर्वघाती स्पर्द्धकोंका उदयाभाविक्षय, आगामीकालमें उदय आनेवाली निषेकोंका सदवस्थारूप उपशम तथा देशघाति सम्यक्त्व प्रकृतिके उदयमें होनेवाले तत्त्वार्थ श्रद्धानको क्षायोपशमिक सम्यग्दर्शन कहते हैं। इस तरहसे सम्यक्त्वके ये तीन भेद होते हैं। आगे ग्रन्थकार नयदृष्टिसे सम्यक्त्वके तीन प्रकारोंका कथन करते हैं। वे तीन नय हैं। निश्चयनय, सद्भूत व्यवहारनय और असद्भूत व्यवहारनय। इन तीनों नयोंका स्वरूप पहले कह आये हैं।

जीवसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र नामादिके भेद होनेसे भिन्न है ऐसा कथन करनेवाला सद्भूत व्यवहारनय जानना चाहिए ॥३१९॥ और जिसमें ज्ञेयको ज्ञान, श्रद्धेयको सम्यग्दर्शन और आचरणीयको चारित्र कहा जाये उसे असद्भूत व्यवहारनय जानना चाहिए ॥३२०॥

विशेषार्थ—गुण और गुणी वस्तुतः अभिन्न हैं। गुणोसे भिन्न गुणका और गुणसे भिन्न गुणी कोई अस्तित्व नहीं है। गुणोंके समुदायको ही द्रव्य कहते हैं। ऐसी एक अखण्ड वस्तुमें भेद करने वाला सद्भूत व्यवहारनय है। जैसे व्यवहारीजनोंको समझानेके लिए कहा जाता है कि आत्मामें दर्शन, ज्ञान और चारित्र है। धर्म और धर्मी या गुण और गुणीमें स्वभावसे तो अभेद ही है फिर भी नामादिके भेदसे भेद मानकर इस प्रकारका व्यवहार किया जाता है। इस तरह भेदमूलक आत्माका श्रद्धान सद्भूतव्यवहारनयसे सम्यग्दर्शन

१. णएण विहियाणि—अ० क० ख० मु० । २. गुणगुणिनोः संज्ञादिभेदात् भेदकः सद्भूतव्यवहारः । —आलाप० । 'ववहारेणुवदिस्सइ णाणिस्स चरितदंसणं णाणं ।'—समयसार गा० ७ । ३. अन्यत्र प्रसिद्धस्य धर्मस्यान्यत्र समारोपणमसद्भूतव्यवहारः ।—आलाप० ।

सद्धा तच्चे दंसण तस्सेव सहावजाणगं णाणं।
असुहणिवित्ती चरणं ववहारो मोक्खमग्गं च ॥३२१॥

व्यवहाररत्नत्रयस्य ग्रहणोपायं साधकभावं चाह—

आणा तह अहिगमदो णिसग्गभावेण केवि गिह्णंति।
एवं हि ठाइऊण णिच्छयभावं खु साहंति ॥३२२॥
आदे तिदयसहावे णो उवयारं ण भे रणं च।
तं णिच्छयं हि भणियं जं तिण्णिवि होइ आदेव ॥३२३॥

है। भिन्न वस्तुओंमें किसी प्रकारके सम्बन्धको लक्ष्य करके एकका दूसरेमें आरोप करना असद्भूत व्यवहारनय है। जैसे ज्ञान और ज्ञेयका, श्रद्धान और श्रद्धेयका और आचरणीय और चारित्रका सम्बन्ध है। ज्ञान ज्ञेय पदार्थको जानता है। इसीसे ज्ञानको घटज्ञान, पटज्ञान आदि कहा जाता है। वास्तवमें तो ज्ञान ज्ञान ही है और घट घट ही है। न कभी ज्ञान घटरूप हो सकता है और न घट ज्ञान रूप हो सकता है, फिर भी चूँकि ज्ञान घटको जानता है इसलिए उसे घटज्ञान कहा जाता है। यहाँ ज्ञेयका कथन ज्ञान रूपसे किया जाता है। इसी तरह तत्त्वार्थके श्रद्धानको सम्यग्दर्शन कहते हैं। श्रद्धेय तो आत्माका गुण है उसका आलम्बन जीवादि तत्त्व हैं जो श्रद्धाके विषय हैं अतः श्रद्धाके आलम्बनोंको सम्यग्दर्शन कहना असद्भूतव्यवहारनय है। इसी तरह चारित्र आत्माका गुण है, चारित्रके आलम्बन हैं बाह्य वस्तु जिनका त्याग या ग्रहण किया जाता है उनको चारित्र कहना असद्भूतव्यवहारनय है। इस तरह नय विवक्षासे भी सम्यग्दर्शनके भेद हो जाते हैं।

आगे व्यवहाररत्नत्रयको कहते हैं--

तत्त्वोंकी श्रद्धा करना सम्यग्दर्शन है, तत्त्वार्थके स्वरूपको जानना सम्यग्ज्ञान है और अशुभ कार्योंको त्यागना सम्यक् चारित्र है, यह व्यवहार मोक्षमार्ग है ॥३२१॥

व्यवहार रत्नत्रयके ग्रहणका उपाय तथा साधकपना कहते हैं—

कुछ लोग सर्वज्ञ देवकी आज्ञाके रूपमें, कुछ परोपदेशसे तथा कुछ परोपदेशके विना स्वतः ही व्यवहाररत्नत्रयको ग्रहण करते हैं और इस तरह वे व्यवहाररत्नत्रयकी स्थापना करके निश्चय-रत्नत्रय रूप भावकी साधना करते हैं ॥३२२॥

निश्चय रत्नत्रयका स्वरूप कहते हैं—

रत्नत्रय स्वरूप आत्मामें न उपचार करना और न भेद व्यवहार करनेको निश्चय कहा है क्योंकि रत्नत्रय तो आत्मा ही है अर्थात् आत्मासे भिन्न रत्नत्रय नहीं है ॥३२३॥

१. तं चेव अ० क० ख० ज०। तच्चेव मु०। 'धम्मादीसद्दहणं सम्मत्तं णाणमंगपुव्वगदं। चिट्ठा तवंहि चरिया ववहारो मोक्खमग्गोत्ति ॥१६०॥'—पञ्चास्ति०। २. 'असुहादो विणिवित्ति सुहे पवित्ती य जाण चारित्तं।···· ववहारणयादु जिणभणियं ॥ ४५ ॥—द्रव्यसंग्रह। ३. छप्पंचणवविहाणं अत्थाणं जिणवरोवइट्ठाणं। आणाए अहिगमेण य सद्दहणं होइ सम्मत्तं ॥५६०॥—गो० जीव०। ४. णिच्छये हि अ० क० ख० ज० मु०। णिच्चयणयेण भणिदो तिहि तेहिं समाहिदो हु जो अप्पा। ण कुणदि किंचिवि अण्णं ण मुयदि सो मोक्खमग्गोत्ति ॥१६१॥ जो चरदि णादि पिच्छदि अप्पाणं अप्पणा अणण्णमयं। सो चारित्तं णाणं दंसणमिदि णिच्चिदो होदि ॥१६२॥—पञ्चास्ति०। 'निश्चयव्यवहाराभ्यां मोक्षमार्गो द्विधा स्थितः। तत्राद्यः साध्यरूपः स्याद्द्वितीयस्तस्य साधनम्। श्रद्धानाधिगमोपेक्षाः शुद्धस्य स्वात्मनो हि याः। सम्यक्त्वज्ञानवृत्तात्मा मोक्षमार्गः स निश्चयः ॥ श्रद्धानाधिगमोपेक्षा याः पुनः स्युः परात्मना। सम्यक्त्वज्ञानवृत्तात्मा स मार्गो व्यवहारतः ॥—तत्त्वार्थसार। 'रयणत्तयं ण वट्टइ अप्पाणं मुयित्तु अण्ण दवियम्हि। तम्हा तत्तियमइयो होदि हु मोक्खस्स कारणं आदा ॥४०॥—द्रव्यसंग्रह।

विशेषार्थ--जिनागममें वस्तुस्वरूपके निरूपणकी दो पद्धतियाँ हैं। उनमेंसे एकका नाम निश्चय और दूसरेका नाम व्यवहार है। निश्चय नय वस्तुके स्वाश्रित स्वरूपको कहता है और व्यवहार नय पराश्रित स्वरूपको कहता है। दूसरे शब्दोंमें निश्चयनय शुद्ध द्रव्यका निरूपक है और व्यवहार नय अशुद्ध द्रव्यका निरूपक। वस्तुमें अशुद्धता भी दो प्रकारसे होती है। एक तो विकारकृत अशुद्धता और दूसरे अखण्ड वस्तुमें भेदपरक अशुद्धता। जैसे आत्मामें रागादिजन्य अशुद्धता है वह भी व्यवहार नयका विषय है और अखण्ड आत्मामें दर्शन-ज्ञान-चारित्ररूपसे भेद करना भेदजन्य अशुद्धता है वह भी व्यवहार नयका विषय है। क्योंकि आत्मा तो रत्नत्रयात्मक एक अखण्ड द्रव्य है। इसीलिए समयसार गाथा ७ में कहा है कि आत्मामें दर्शनज्ञान चारित्र व्यवहारनयसे कहे जाते हैं। निश्चय नयसे तो ज्ञान भी नहीं, चारित्र भी नहीं, दर्शन भी नहीं, वह तो केवल शुद्ध ज्ञायक है। इसी गाथाकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है—इस शुद्ध ज्ञायक आत्मामें कर्मबन्धके निमित्तसे ही अशुद्धता नहीं आती किन्तु ज्ञान दर्शन चारित्रवाला आत्मा है यह कहनेसे भी अशुद्धता आती है क्योंकि वस्तु तो अनन्तधर्मरूप एकधर्मी है। किन्तु व्यवहारी जन धर्मोंको तो समझते हैं, अखण्ड एकरूप धर्मीको नहीं समझते। अतः आचार्य उन्हें समझानेके लिए धर्म और धर्मीमें स्वाभाविक अभेद होते हुए भी कथनके द्वारा भेद उत्पन्न करके व्यवहारसे ही ऐसा कहते हैं कि आत्मामें दर्शन ज्ञान और चारित्र है। परमार्थदृष्टिसे देखा जाये तो एक द्रव्य अनन्तपर्यायोंको पिये हुए होनेसे एक ही है। उस एकत्व स्वभावका अनुभवन करने-वालोंकी दृष्टिमें दर्शन भी नहीं, ज्ञान भी नहीं, चारित्र भी नहीं, एक शुद्ध आत्मा ही है। अतः निश्चय नयसे रत्नत्रयात्मक आत्मा ही मोक्षका मार्ग है क्योंकि दर्शन ज्ञान और चारित्र आत्मरूप ही हैं और व्यवहारनयसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र मोक्षमार्ग है। यही बात द्रव्यसंग्रह गाथा ३९ में कही है। जैसे मोक्षमार्गका कथन दो पद्धतियों या नयोंके द्वारा दो रूपसे किया जाता है वैसे ही रत्नत्रयके स्वरूपका कथन भी दो नयोंके द्वारा दो प्रकारसे किया जाता है उनमेंसे एकको निश्चय रत्नत्रय कहते हैं और एकको व्यवहार रत्नत्रय कहते हैं। रत्नत्रय स्वरूप आत्मामें उपचार या भेदव्यवहार नहीं करना निश्चय रत्नत्रय है अर्थात् आत्माकी श्रद्धा निश्चय सम्यग्दर्शन, आत्माका ज्ञान निश्चयसम्यग्ज्ञान और आत्मामें स्थिरता निश्चय चारित्र है इस तरह ये तीनों आत्मस्वरूप ही हैं। इन तीनोंका ही विषय केवल एक आत्मा है। उससे भिन्न कोई अन्य वस्तु नहीं है। किन्तु तत्त्वोंकी श्रद्धा सम्यग्दर्शन, तत्त्वोंका ज्ञान सम्यग्ज्ञान और अशुभ कर्मोंको त्याग-कर शुभ कर्म करना सम्यक्चारित्र ये व्यवहार रत्नत्रयका स्वरूप है। व्यवहाररत्नत्रय और निश्चयरत्नत्रयमें साध्य-साधन भाव आगममें कहा है। व्यवहाररत्नत्रयके द्वारा निश्चय रत्नत्रय साधा जाता है। निश्चयकी भावनासे प्रेरित होकर जीव व्यवहाररत्नत्रयको ग्रहण करता है इसके ग्रहण करनेमें स्वतः अन्तःप्रेरणा भी कारण होती है और परोपदेश भी कारण है। व्यवहारनय भेदप्रधान है अतः उसमें साध्य और साधन भिन्न होते हैं। साध्य तो पूर्ण शुद्धता रूपसे परिणत आत्मा है और साधन है भेदरत्नत्रयरूप परावलम्बी विकल्प। क्योंकि व्यवहार सम्यग्दर्शन, व्यवहारसम्यग्ज्ञान और व्यवहार सम्यक्चारित्रका विषय आत्मासे भिन्न है। व्यवहार सम्यग्दर्शनका विषय नौ पदार्थ या सात तत्त्व हैं, व्यवहार ज्ञानका विषय अंगपूर्वगत ज्ञान है और व्यवहारचारित्रका विषय शास्त्रोक्त आचार है। अतः व्यवहारी सर्वप्रथम यह भेदज्ञान करता है कि यह श्रद्धान करने योग्य है और यह श्रद्धान करने योग्य नहीं है, यह जानने योग्य है और यह जानने योग्य नहीं है, यह आचरण करने योग्य है और यह करने योग्य नहीं है। ऐसा निर्णय करनेपर जीवादि नौ पदार्थोंका मिथ्यात्वके उदयमें होनेवाले मिथ्या अभिनिवेशसे रहित सम्यक्श्रद्धान करता है। यथा—दुःख हेय-तत्त्व है। उसका कारण संसार है। संसारके कारण आस्रव और बन्ध पदार्थ हैं। उनके कारण मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान, मिथ्याचारित्र हैं। सुख उपादेय तत्त्व है, उसका कारण मोक्ष है। मोक्षके कारण संवर और निर्जरा पदार्थ हैं। उन दोनोंके कारण सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र हैं। यद्यपि शुद्ध नयसे यह जीव विशुद्ध दर्शन ज्ञान स्वभाववाला है, तथापि व्यवहारसे अनादि कर्मबन्धके वशीभूत होकर अशुद्ध परिणामको करता है। उससे पौद्गलिक कर्मका बन्ध करता है। कर्मका उदय होनेपर चारों गतियोंमें भ्रमण करता है। जन्म लेनेपर शरीर और इन्द्रियाँ होती हैं। इन्द्रिय सुखमें पड़कर राग-द्वेष करता है। राग-द्वेषरूप परिणामसे

पुनः कर्मबन्ध होता है। इस तरह रागादि परिणामोंका और कर्मका परस्परमें जो कार्यकारणभाव है वही पुण्य, पाप आदिका कारण है। ऐसा जानकर उक्त संसारचक्रका विनाश करनेके लिए अव्याबाध सुख आदि गुणोंके समूह रूप अपने आत्मस्वरूपमें रागादिविकल्प दूर करके भावना करना चाहिए। इस प्रकारका श्रद्धान रूप सम्यग्दर्शन शुद्ध चैतन्य स्वरूप आत्म तत्त्वके विनिश्चयका बीज है। उसके होनेपर जो सम्यक् ज्ञान होता है वही ज्ञान चेतना प्रधान आत्मतत्त्वकी उपलब्धिका बीज है। इन सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानके होनेपर समस्त अमार्गोंसे छूटकर इन्द्रिय और मनके विषयभूत पदार्थोंमें रागद्वेषपूर्वक विकारका अभाव होनेसे जो निर्विकार ज्ञानस्वभाव-रूप समभाव होता है वही सम्यक्चारित्र है। आशय यह है कि मिथ्यात्व आदि सात कर्मप्रकृतियोंका उपशम, क्षय या क्षयोपशमके होनेके साथ अपनी शुद्धात्माके अभिमुख परिणामके होनेपर, शुद्ध आत्मभावनासे उत्पन्न निर्विकार वास्तविक सुखको उपादेय मानकर संसार शरीर और भोगोंमें जो हेयबुद्धि होती है वह चतुर्थगुण-स्थानवर्ती व्रतरहित सम्यग्दृष्टिकी अवस्था है। तथा अप्रत्याख्यानावरण कषायका क्षयोपशम होनेपर जो यथा-शक्ति त्रसवधसे निवृत्ति होती है वह पंचमगुण स्थानवर्ती श्रावककी अवस्था है। आगे ज्यों-ज्यों रागादिका क्षयोपशम होनेपर शुद्धात्माकी अनुभूति बढ़ती जाती है त्यों-त्यों बाह्य त्याग भी बढ़ता जाता है। यहाँ जो बाह्यमें पंचेन्द्रियके विषयोंका त्याग है वह व्यवहारनयसे चारित्र कहा जाता है और जो अभ्यन्तरमें रागादिका अभाव है वह निश्चयसे चारित्र है। सारांश यह है कि वीतराग सर्वज्ञ प्रणीत जीवादि पदार्थोंका सम्यक् श्रद्धान और सम्यग्ज्ञान तो गृहस्थों और साधुओंका समान आचार है। जो साधु होते हैं वे तो आचार शास्त्रमें विहित-प्रमत्त और अप्रमत्त गुणस्थानके योग्य पाँच महाव्रत, पाँच समिति, तीन गुप्ति, षडावश्यक आदिका पालन करते हैं और जो गृहस्थ होते हैं वे उपासकाचारमें विहित पंचम गुणस्थानके योग्य दान, शील, व्रत, पूजा, उपवास आदि करते हैं। यह व्यवहार मोक्षमार्ग है। इस व्यवहार मोक्षमार्गको करते हुए जब जितने काल तक आत्मा विशिष्ट शुद्धभावनावश स्वभावभूत सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रके साथ एकीभूत होकर त्याग और उपादानके विकल्पसे शून्य होकर निश्चल हो जाता है उतने काल तक चूँकि वह आत्मा जीवस्वभावमें नियत चारित्ररूप हो जाता है अतः वह निश्चयसे मोक्षमार्ग है। इस प्रकार निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधन भाव होता है। यहाँ यह ध्यानमें रखना चाहिए कि पूर्व शुद्धताके आश्रित जो सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र हैं वे ही मोक्षके कारण हैं और पराश्रित होनेपर वे बन्धके कारण हैं। यह बात पंचास्तिकाय गाथा १६४ में कही है। जैसे घी यद्यपि स्वभावसे शीतल होता है किन्तु अग्निके संसर्गसे वही दाहक हो जाता है। उसी तरह यद्यपि सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र मुक्तिके कारण हैं तथापि पंचपरमेष्ठी आदि प्रशस्त द्रव्योंके संसर्गसे वे साक्षात् पुण्यबन्धके कारण होते हैं और मिथ्यात्व तथा विषयकषायमें निमित्तभूत पर-द्रव्योंके आश्रित होनेपर पापबन्धके कारण होते हैं, इसीसे उन्हें मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान, मिथ्याचारित्र कहते हैं। अतः पंचपरमेष्ठीकी भक्ति आदिसे मोक्ष माननेवाला भी जीव परसमयरत कहा गया है। किन्तु जो पुरुष निर्विकार-शुद्धात्म भावना रूप परम उपेक्षा संयममें स्थिर होना चाहता है और उसमें असमर्थ होनेपर काम, क्रोधादिरूप अशुद्ध परिणामोंसे बचनेके लिए पंचपरमेष्ठी आदिकी भक्ति करता है वह उस समय सूक्ष्मपरसमय प्रवृत्त होने से सराग सम्यग्दृष्टि होता है। यदि वह शुद्धात्मभावनामें समर्थ होनेपर भी उसे छोड़कर ऐसा मानता है कि शुभोपयोगसे ही मोक्ष होता है तब वह स्थूल परसमय रूप परिणामसे अज्ञानी मिथ्यादृष्टि होता है। अतः भव्यजीव मिथ्यात्व आदि सात प्रकृतियोंके और यथासम्भव चारित्रमोहनीयका उपशम-क्षय-क्षयोपशम होनेपर यद्यपि अपने गुणस्थानके अनुसार हेयबुद्धिसे विषय सुखको भोगता है तथापि निज शुद्धात्मभावनासे उत्पन्न अतीन्द्रिय सुखको ही उपादेय मानता है। उसकी यह भावना ही उसे व्यवहारसे निश्चयकी ओर ले जाती है। और इस तरह निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधन भाव बनता है। इसके विषयमें स्वर्ण और स्वर्णपाषाणका दृष्टान्त दिया है। जिस पाषाणमें स्वर्ण होता है उसे स्वर्णपाषाण कहते हैं। जिस प्रकार व्यवहारनयसे स्वर्ण-पाषाण स्वर्णका साधन है उसी प्रकार व्यवहार मोक्षमार्ग निश्चयमोक्ष मार्गका साधन है अर्थात् व्यवहार नयसे भावलिंगी मुनिको सविकल्प दशामें वर्तते हुए तत्त्वार्थश्रद्धान, तत्त्वार्थज्ञान और महाव्रतादिरूपचारित्र निर्विकल्पदशामें वर्तते हुए शुद्धात्मश्रद्धान, ज्ञान और अनुष्ठानके साधन हैं।

एवं दंसणजुत्तो चरित्तमोहं च खवि[1] णो।
लहदि[2] हु सो परमप्पा वट्टंतो एण[3] कम्मेण ॥३२४॥

इति दर्शनाधिकारः।

श्रुतज्ञानपरिणतस्यात्मनः सम्यग्रूपस्य हेतुं स्वरूपं निश्चयं चाह—

दंसणकारणभूदं णाणं सम्मं खु होइ जीवस्स।
तं सुयणाणं णियमा जिणवयणविणिग्गयं परमं ॥३२५॥

वत्थूण जं सहावं जहट्ठियं णयपमाण तह सिद्धं।
तं तह व जाणणे इह[4] णाणं जिणा वंति ॥३२६॥

उक्तं च—

संसयविमोहविब्भमविवज्जियं अप्पपरसरूवस्स।
गहणं सम्मं णाणं सायारमणेयभेयं तु ॥—द्रव्यसं ४२॥

इस क्रमसे सम्यग्दर्शनसे युक्त मुनि चारित्र मोहनीयका क्षय करके परमात्मपदको प्राप्त करता है ॥ ३२४ ॥

दर्शनाधिकार समाप्त हुआ।

आगे श्रुतज्ञान रूपसे परिणत आत्माके सम्यग्पनेका हेतु और स्वरूप तथा निश्चयका कथन करते हैं—

सम्यग्दर्शनपूर्वक जीवके जो ज्ञान होता है वह सम्यग्ज्ञान है। अथवा सम्यग्दर्शनका कारण-भूत जीवका ज्ञान सम्यग्ज्ञान है और वह ज्ञान जिनागमसे निकला हुआ नियमसे उत्तम श्रुतज्ञान है ॥ ३२५ ॥

विशेषार्थ—जब तक जीवको सम्यक्त्वकी प्राप्ति नहीं होती तब तक उसका ज्ञान सच्चा नहीं होता। ज्ञानके सम्यक्त्वका कारण सम्यग्दर्शन ही है। इसके अनुसार मिथ्याज्ञानपूर्वक ही सम्यग्दर्शन होता है। क्योंकि सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिके लिए सात तत्त्वोंका यथार्थज्ञान होना आवश्यक है उसके बिना सम्यग्दर्शन नहीं हो सकता। अतः जिनागमका स्वतः अवगाहन करके या परोपदेशसे होनेवाला श्रुतज्ञान ही सम्यग्दर्शनका कारणभूत है। अधिगमज सम्यग्दर्शन तो श्रुतज्ञानपूर्वक ही होता है और निसर्गज सम्यग्दर्शनमें भी परम्परासे श्रुतज्ञान कारण होता है। इस तरह जो श्रुतज्ञान सम्यग्दर्शनका कारण है वह वास्तवमें यद्यपि सम्यग्ज्ञान नहीं है क्योंकि सम्यग्दर्शनके बिना ज्ञान सच्चा नहीं होता। तथापि चूँकि वह श्रुतज्ञान सम्यग्दर्शनका कारण है इसलिए उसे उपचारसे ही सच्चा ज्ञान कहा गया है।

आगे सम्यग्ज्ञानका स्वरूप कहते हैं—

वस्तुका जो यथावस्थित स्वभाव नय और प्रमाणके द्वारा सिद्ध है उसको वैसा ही जानना सम्यग्ज्ञान है ऐसा जिनेन्द्रदेव कहते हैं ॥ ३२६ ॥

द्रव्यसंग्रहमें कहा भी है—

आत्माके और अन्य वस्तुओंके स्वरूपको संशय, विपर्यय और अनध्यवसायसे रहित जानना सम्यग्ज्ञान है। वह ज्ञान साकार होता है और उसके अनेक भेद हैं।

---

१. सामण्णं अ० क०। सामण्णे ख० ज० मु०। २. भवदि हु० मु०। ३. अनेन क्रमेण वर्तमानः इत्यर्थः। एण मग्गेण अ० क० ख० ज० मु०। ४. 'जीवादिसद्दहणं सम्मत्तं रूवमप्पणो तं तु। दुरभिणिवेसविमुक्कं णाणं सम्मं खु होदि सदि जम्हि ॥४१॥—द्रव्यसंग्रह। ५. जाणणो अ० क० ख० ज० मु०।

वहिरंत परमतच्चं णच्चा णाणं खु जं ठियं णाणे[1] ।
तं इह णिच्छयणाणं पुव्वं[2] तं मुणह ववहारं ॥३२७॥

अतिव्याप्तिमव्याप्तिं श्रुताध्ययने स्वार्थिनां निषेधयति—

ता सुयसायरमहणं कीरह[3] सुपमाणमेरुमहणेण ।
सियणयफणिदगहिए ण मुणिओ हु वत्थुसब्भाओ ॥३२८॥

इति ज्ञानाधिकारः ।

विशेषार्थ—'यह सीप है या चाँदी' इस प्रकारके अनिश्चयात्मक ज्ञानको संशय कहते हैं। सीपको चाँदी समझ लेना विपर्यय या विभ्रमज्ञान है। और चलते हुए मार्गमें जो तृण आदिका स्पर्श होने पर स्पष्ट ज्ञान नहीं होता कि क्या है उसे अनध्यवसाय या विमोह कहते हैं। इन तीन मिथ्याज्ञानोंसे रहित जो ज्ञान होता है वह लौकिक सम्यग्ज्ञान है। किन्तु सहज शुद्ध केवलज्ञान और केवलदर्शन स्वभाव आत्माके स्वरूप को तथा जीव सम्बन्धी भावकर्म नोकर्मरूप परद्रव्यको और पुद्गल आदि शेष सब द्रव्योंको नय प्रमाणके द्वारा जैसा स्वरूप प्रतीत हो वैसा ही ठीक-ठीक जानना वस्तुतः सम्यग्ज्ञान है। शास्त्रोंमें नय विवक्षासे वस्तुओंका कथन किया है यदि नयविवक्षाका ज्ञान न हो तो उसमें परस्पर विरोध सा प्रतीत होता है अतः जहाँ जो कथन जिस अपेक्षासे किया गया है उसको उसी विवक्षासे ठीक-ठीक जानना ही सम्यग्ज्ञान है। जैसे आगममें पृथिवी काय आदिके भेदसे जीवके छह प्रकार तथा इन्द्रियोंके भेदसे एकेन्द्रिय आदि पाँच भेद वतलाये हैं किन्तु निश्चयसे इन्द्रियाँ और पृथिवीकाय आदि जीवके स्वरूप नहीं हैं। अतः व्यवहारनयसे ही पृथिवी आदि षट्कायोंको जीव कहा है, निश्चयसे तो जीव अतीन्द्रिय अमूर्त और केवल ज्ञानादि गुणोंका पिण्डरूप है। इसी तरह जीवको कर्मोका कर्ता और भोक्ता कहा है यह कथन भी व्यवहारनयसे है। निश्चयनयसे तो जीव अपने केवल ज्ञानादिरूप शुद्ध भावोंका ही कर्ता और भोक्ता है। अतः गुणस्थान, मार्गणास्थान, जीवसमास आदिके भेदोंके द्वारा तथा कर्मजन्य भेदोंके द्वारा संसारी जीवका जितना भी कथन है वह सब व्यवहारनयसे है। इस नयविवक्षाको जाननेसे ही जीवादि पदार्थोका यथार्थ ज्ञान होता है। अतः सम्यग्ज्ञानके लिए नय प्रमाणादिका स्वरूप भी जानना आवश्यक है। आगे निश्चयज्ञानका स्वरूप कहते हैं—

बाह्य और अन्तः परमतत्त्वको जानकर ज्ञानका ज्ञानमें ही स्थिर होनेको यहाँ निश्चयज्ञान कहा है। और पहले जो ज्ञानका कथन किया है उसे व्यवहारज्ञान जानो ॥ ३२७ ॥

विशेषार्थ—पहले कहा है कि पराश्रित कथन व्यवहार और स्वाश्रित कथन निश्चय है। ज्ञान अपनेको भी जानता है और परको भी जानता है। बाह्य ज्ञेयकी अपेक्षा घटज्ञान, पटज्ञान आदि सब व्यवहारज्ञान हैं। मति, श्रुत, अवधि आदि भेद भी व्यवहारज्ञानके ही हैं क्योंकि ये भेद परसापेक्ष्य हैं। जो ज्ञान इन्द्रिय और मनकी सहायतासे होता है उसे मतिज्ञान कहते हैं। मतिज्ञानपूर्वक होनेवाले विशेष ज्ञानको श्रुतज्ञान कहते हैं। द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी अवधिको लिये हुए रूपादि पदार्थोके एक देश स्पष्ट ज्ञानको अवधिज्ञान कहते हैं। मनमें स्थित रूपी पदार्थोके एक देश स्पष्ट ज्ञानको मनःपर्यय ज्ञान कहते हैं। केवलज्ञानका फल उपेक्षा है। सबको जानकर भी वह स्वस्थ ही रहता है। व्यवहारनयसे केवलज्ञान परको जानता है निश्चयनयसे अपनेको ही जानता है। अतः परिपूर्णज्ञान ही निश्चयज्ञान है।

आगे आत्मार्थी पुरुषोंके लिए श्रुतके अध्ययनमें अव्याप्ति और अतिव्याप्तिका निषेध करते हैं—

स्याद्वादनयरूपी नागराजसे गृहीत प्रमाणरूपी मेरुमथानीके द्वारा तब तक श्रुतरूपी सागरका मन्थन करो, जब तक वस्तुके स्वरूपका ज्ञान न होवे ॥ ३२८ ॥

---

१. णाणं मु० । २. पुव्वुत्तं मु०—अ० क० ख० ज० मु० । ३. कीरइ ज० ।

निश्चयसाध्यस्य व्यवहारेण साधकक्रमं प्रदर्श्य[1] ताभ्यामपि(?) व्याख्यानार्थं क्रममाह—

णिच्छय सज्झसरूवं[2] सराय[3] तस्सेव साहणं चरणं।
तह्मा दो विय कमसो पडिज्जें[4][च्छ]माणं पवुज्झेह[5] ॥३२९॥

चारित्रस्वामिनः स्वरूपं निरूप्य तस्यैव भेदं दर्शयति—

दंसणसुद्धिविसुद्धो मूलाइगुणेहि संजुओ तहय।
सुहदुःखाइसमाणो झाण[6]णिलीणो हवे समणो ॥३३०॥

विशेषार्थ—हिन्दू पुराणोंमें कथा है कि देवों और असुरोंने मिलकर समुद्रका मन्थन किया था। मथानी बनाया था सुमेरुको और नागराजको बनाया था रस्सी। सुमेरुके चारों ओर नागराजको बाँधकर एक ओर से देवों और एक ओरसे असुरोंने उसे मथानीकी तरह तब तक घुमाया था जब तक अमृतकी प्राप्ति नहीं हुई। ग्रन्थकार यहाँ उसी पौराणिक कथाके रूपक द्वारा शास्त्ररूपी समुद्रके मन्थनकी प्रेरणा करते हैं कि प्रमाणको मथानी बनाओ और उसे स्याद्वादनयरूपी नागफाँसमें बाँधकर तब तक उसके द्वारा शास्त्ररूपी समुद्रका मन्थन करो—बारम्बार अभ्यास करो जब तक वस्तुस्वरूपका बोध न हो। शास्त्र समुद्रका मन्थन किये बिना वस्तुस्वरूपका बोध नहीं हो सकता। अतः मुमुक्षुको निरन्तर श्रुताभ्यास करना चाहिए।

ज्ञानाधिकार समाप्त।

व्यवहारके द्वारा निश्चयरूप साध्यके साधनक्रमको बतलाकर व्याख्यानके लिए दोनोंका क्रम कहते हैं—

निश्चय साध्य स्वरूप है। उसका साधन सराग और वीतराग चारित्र है। अतः दोनोंको भी क्रमसे धारण करने पर जीव प्रबोधको प्राप्त होता है ॥३२९॥

विशेषार्थ—निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधन भावका कथन पहले किया है। आगे निश्चय स्वरूपकी प्राप्ति में साधन चारित्रका कथन करते हैं। चारित्र सराग और वीतरागके भेदसे दो प्रकार का है। मोटे तौर पर सरागीके चारित्रको सरागचारित्र और वीतरागीके चारित्रको वीतराग चारित्र कहते हैं। वैसे कषायका उदय दसवें गुणस्थान तक पाया जाता है अतः कषायके उदयके अभावमें ग्यारहवें और बारहवें गुणस्थानको वीतराग छद्मस्थ कहते हैं। फिर भी मुख्य रूपसे रागकी प्रधानता छठे, सातवें तक रहती है अतः उनमें ही सराग चारित्र माना गया है। चारित्रका धारण रागकी निवृत्तिके लिए किया जाता है। अतः सरागी भी रागकी निवृत्तिके लिए ही चारित्र धारण करता है। आगे ग्रन्थकार स्वयं उनका कथन करते हैं।

चारित्रके स्वामीका स्वरूप बतलाकर उसके भेद बतलाते हैं—

जो दोष रहित सम्यग्दर्शनसे विशुद्ध तथा मूल और उत्तर गुणोंसे युक्त होता है सुख और दुःखमें जिसका समभाव होता है, तथा आत्मध्यानमें लीन रहता है वह श्रमण—जैनसाधु, चारित्र का धारक या चारित्रका स्वामी है ॥३३०॥

विशेषार्थ—सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानपूर्वक चारित्र ही धर्म है और वह धर्म साम्यभाव रूप है। उसके धारकको ही श्रमण कहते हैं। शत्रु और मित्रमें, सुख और दुःखमें, प्रशंसा और निन्दामें, लोष्ट और

---

१. प्रदर्शनान्या—अ० क० ख० ज०। २. सुज्झ ज०। ३. सराह त–ज०। ४. पडिज्जमाण अ० क० ख० ज० मु०। ५. पवुज्झेदि अ० क० ख० मु०। पवुज्झेहि ज०। ६. झाणे लीणो अ० मु०। 'पंचसमिदो तिगुत्तो पंचेंदियसंवुडो जिदकसाओ। दंसणणाणसमग्गो समणो सो संजदो भणिदो ॥२४०॥ समसत्तुबंधुवग्गो समसुहदुक्खो पसंसणिदसमो। समलोट्ठुकंचणो पुण जीविदमरणे समो समणो ॥२४१॥'—प्रवचनसार।

असुहेण रायरहिओ वयाइरायेण जो हु संजुत्तो ।
सो इह भणिय सराओ मुक्को दोह्ण्णं पि खलु इयरो[1] ॥३३१॥

सुवर्णमें तथा जीवन और मरणमें जिसका समभाव है, यह मेरा है और यह पराया है, यह सुखदायक है और यह दुःखदायक है, यह मेरा उपकारी है और यह अपकारी, यह मेरा रक्षक है और यह भक्षक है ऐसी भेद-बुद्धि जिसमें नहीं है वह श्रमण विशुद्ध सम्यग्दर्शनसे युक्त होता है और साधुके २८ मूलगुणोंका पालक होता है, तथा आत्मध्यानमें लीन रहता है। ऐसा श्रमण ही चारित्रका स्वामी होता है। वह दुःखसे छुटकारा पाने के लिए बन्धु-बान्धवोंसे आज्ञा लेकर श्रमणाचार्यके सेवामें उपस्थित होकर समस्त परिग्रहको त्यागकर साधुत्वका मार्ग स्वीकार करता है। और इस तरह वह चारित्रका स्वामी श्रमण बन जाता है। ध्यानाध्ययन ही उसके मुख्य कार्य होते हैं।

आगे सराग और वीतरागका कथन करते हैं—

जो अशुभ प्रवृत्तियोंसे तो राग नहीं करता, किन्तु जिसे व्रतादिरूप शुभ प्रवृत्तियोंमें राग रहता है उसे यहाँ सराग चारित्रका धारक श्रमण कहा है और जिसे अशुभ और शुभ दोनों ही प्रकारका राग नहीं है वह श्रमण वीतराग है ॥३३१॥

विशेषार्थ—आगममें श्रमण दो प्रकारके बताये हैं एक शुद्धोपयोगी और एक शुभोपयोगी। शुद्धोपयोगी वीतराग होते हैं और शुभोपयोगी सराग होते हैं। शुद्धोपयोगीको निरास्रव कहा है और शुभोपयोगी को आस्रवसे सहित सास्रव कहा है। इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है कि उपयोगके तीन प्रकार हैं—अशुभ, शुभ और शुद्ध। विषय और कषायमें अनुरक्त होकर जो विषयकषाय वर्धक शास्त्रोंको सुनता है, विषयी पुरुषों की संगति करता है उसका उपयोग अशुभ होता है। किन्तु जो सच्चे देव, सच्चे शास्त्र और सच्चे गुरुका श्रद्धानी बनकर जीवों पर दयाभाव रखता है उसका उपयोग शुभ होता है। शुभोपयोगसे पुण्यबन्ध और अशुभोपयोगसे पापबन्ध होता है। किन्तु शुभ और अशुभ दोनों प्रकारके रागसे रहित शुद्धोपयोगसे बन्ध नहीं होता है। अतः वस्तुतः शुद्धोपयोग ही उपादेय है। गुणस्थानोंकी परिपाटीके अनुसार प्रथम, द्वितीय तथा तृतीय गुणस्थानमें यद्यपि अशुभोपयोग रहता है किन्तु ऊपर-ऊपर उसकी मन्दता होती जाती है। आगे चतुर्थ, पंचम और छठे गुणस्थानमें परम्परासे शुद्धोपयोगका साधक शुभोपयोग रहता है। इसका स्पष्टरूप यह है कि सम्यग्दृष्टि यद्यपि उपादेय रूपसे निज शुद्ध आत्माको ही भाता है किन्तु चारित्रमोहके उदयसे उसमें असमर्थ होने पर निर्दोष परमात्मस्वरूप अर्हन्तों और सिद्धोंकी तथा उनके आराधक आचार्य, उपाध्याय और साधुओंकी भक्तिमें मन लगाकर विषयकषायमें प्रवृत्तिको रोकता है। इस तरह उसका वह शुभोपयोग भी परम्परासे शुद्धोपयोगमें सहायक कहा जाता है। आगे सातवें गुणस्थानसे लेकर बारहवें गुणस्थान तक जघन्य, मध्यम और उत्कृष्ट भेदको लिये हुए शुद्धोपयोग रहता है। शुद्धोपयोगमें शुद्ध बुद्ध स्वभाव निज आत्मा ही ध्येय रहती है। सातवें आदि गुणस्थानोंमें भी शुद्ध ध्येय होनेसे, शुद्ध आत्माका अवलम्बन होनेसे, और शुद्ध आत्मस्वरूपका साधक होनेसे शुद्धोपयोग घटित होता है। यह शुद्धोपयोग न तो संसारके कारणभूत मिथ्यात्व रागादि अशुद्ध पर्यायोंकी तरह अशुद्ध होता है और न केवलज्ञानरूप शुद्ध पर्यायकी तरह शुद्ध होता है। किन्तु इन दोनों अवस्थाओंसे विलक्षण तीसरी अवस्था होती है जो शुद्धात्मानुभूति रूप निश्चय रत्नत्रय स्वरूप तथा मोक्षका कारण होती है।

---

१. समणा सुद्धवजुत्ता सुहोवजुत्ता य होंति समयम्हि। तेसु वि सुद्धुवजुत्ता अणासवा सासवा सेसा ॥२४५॥ —प्रवचनसार।

सम्मा विय मिच्छा विय तवोहणा ण तहय अणयारा[1]।
होंति विराय सराया जदिरिसिमुणिणो य णायव्वा ॥३३२॥

श्रद्धानादि कुर्वतो मिथ्यासम्यग्भावं यथा तथा चाह—

[2]इंदियसोक्खणिमित्तं सद्धाणादीणि कुणइ सो मिच्छो।
तं पिय मोक्खणिमित्तं कुव्वंतो भणइ सद्दिट्ठी ॥३३३॥

तपस्वी अनगार श्रमण सम्यग्दृष्टि भी होते हैं और मिथ्यादृष्टि भी होते हैं तथा ऋषि, यति और मुनि सरागी भी होते हैं और वीतरागी भी होते हैं ॥३३२॥

विशेषार्थ—जिनरूपके धारी भिक्षु अनेक प्रकारके होते हैं, उनके नाम हैं—अनगार, यति, मुनि और ऋषि। सामान्य साधुओंको अनगार कहते हैं। उपशम और क्षपकश्रेणी पर आरूढ़ साधुओंको यति कहते हैं। अवधिज्ञानी, मनःपर्ययज्ञानी और केवलज्ञानीको मुनि कहते हैं। और ऋद्धिधारी साधुओंको ऋषि कहते हैं। अनगार अर्थात् सामान्य साधु सम्यग्दृष्टि भी होते हैं और मिथ्यादृष्टि भी होते हैं। कौन सम्यग्दृष्टि और कौन मिथ्यादृष्टि होते हैं इसे ग्रन्थकारने आगे स्वयं स्पष्ट किया है। शेष ऋषि यति और मुनि सरागी भी होते हैं और वीतरागी भी होते हैं। इनमें जो प्रमत्तादि गुणस्थानवर्ती हैं वे सरागी हैं और जो वीतराग अवस्थामें स्थित हैं वे वीतरागी हैं।

श्रद्धान आदि करते हुए भी कैसे सम्यग्पना और मिथ्यापना होता है यह बतलाते हैं—

जो इन्द्रिय सुखकी प्राप्तिके लिए श्रद्धान ज्ञान और चारित्रका पालन करता है वह मिथ्यादृष्टि है और जो मोक्षके लिए श्रद्धान आदि करता है वह सम्यग्दृष्टि है ॥३३३॥

विशेषार्थ—जैन आचार और विचारकी श्रद्धा करके उसका पालन करनेवाले गृहस्थ ही नहीं, साधु भी सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टि होते हैं। जिन्होंने संसार भोगोंकी इच्छासे, देवगति और भोगभूमिकी लुभावनी भोगवार्तासे आकृष्ट होकर उसी की प्राप्तिके लिए व्रताचरण स्वीकार किया है वह मिथ्यादृष्टि है और जिसने संसारके सुखको त्याज्य मानकर मोक्षकी प्राप्तिके लिए जिनदीक्षा धारण की है वह सम्यग्दृष्टि है। समयसार गाथा २७३ आदिमें आचार्य कुन्दकुन्द स्वामीने लिखा है कि अभव्यजीव जिन भगवान्के द्वारा कथित व्रत, समिति, गुप्ति, शील और तपको करते हुए भी अज्ञानी और मिथ्यादृष्टि ही रहता है क्योंकि इन सबके करनेका जो वास्तविक लक्ष्य मोक्ष है उसी पर उसकी श्रद्धा नहीं है। और इसका कारण यह है कि उसे शुद्ध ज्ञानमय आत्माकी ही प्रतीति नहीं है। जिसे शुद्ध ज्ञानमय आत्माका ही ज्ञान नहीं है उसकी श्रद्धा ज्ञान पर ही नहीं है। और ज्ञानपर श्रद्धा न होनेसे ग्यारह अंगका पाठी होनेपर भी, शास्त्राध्ययनका जो गुण है उसका अभाव होनेसे वह ज्ञानी ही नहीं है। शास्त्राध्ययनका वास्तविक लाभ है सबसे भिन्न वस्तुभूत ज्ञानमय आत्माका परिज्ञान, जिसे उसकी श्रद्धा ही नहीं है उसे शास्त्राध्ययनसे भी उसका परिज्ञान नहीं हो सकता। ऐसा व्यक्ति अज्ञानी ही होता है। शायद कहा जाये कि उसे धर्मकी तो श्रद्धा है तभी तो उसने मुनिदीक्षा ली है? इसका उत्तर यह है कि उसे यह श्रद्धा है धर्मसेवन भोग प्राप्तिका निमित्त है, कर्मक्षयका निमित है ऐसी उसकी श्रद्धा नहीं है। अतः जो धर्मको भोगका साधन मानकर उसकी प्राप्तिके लिए जप, तप करते हैं वे मिथ्यादृष्टि हैं। क्योंकि जिनकी रुचि संसारके भोगोंमें है वे सम्यग्दृष्टि कैसे हो सकते हैं। वस्तुस्वरूपका यथार्थ श्रद्धालु संस्कारवश भोगोंको न छोड़ सके यह सम्भव है किन्तु विषयोंमें अभिरुचि रखे यह सम्भव नहीं है। अभिरुचिका मूल संस्कार नहीं, अज्ञान भाव है इस प्रकारका अज्ञानीपना ज्ञानी सम्यग्दृष्टिमें कैसे हो सकता है?

---

१. 'देशप्रत्यक्षवित्केवलभृदिह मुनिः स्यादृषिः प्रोद्गतर्द्धिरारूढ श्रेणियुग्मोऽजनि यतिरनगारोऽपरः साधुरुक्तः। राजा ब्रह्मा च देवः परम इति ऋषिर्विक्रियाऽक्षीणशक्तिप्राप्तो बुद्धयौषधीशो वियदयनपटुर्विश्ववेदीक्रमेण ॥'—चारित्रसार। २. 'सद्दहदि य पत्तियदि य रोचेदि य तह पुणो य फासेदि। धम्मं भोगणिमित्तं णदु सो कम्मक्खयणिमित्तं ॥२७५॥'—समयसार।

सरागचारित्रस्य स्वरूपं भेदं च दर्शयति—

मूलुत्तरसमणगुणा धारण कहणं च पंच आयारो ।
सोही तहव सुणिट्ठा सरायचरिया[1] हवइ एवं ॥३३४॥
मिंदिंदियरोहो आवस्साचेललोचमह्णाणं ।
[2]ठिदभोज्ज एयभत्तं खिदिसयणमदंतघसणं च ॥३३५॥

सराग चारित्रका स्वरूप और भेद कहते हैं—

श्रमणोंके मूलगुणों और उत्तरगुणोंका धारण करना, उनका कथन करना, पाँच प्रकारका आचार, आठ प्रकारकी शुद्धि तथा सुनिष्ठा ये सब सरागचारित्र हैं ॥ ३३४ ॥

आगे ग्रन्थकार श्रमणोंके मूलगुणोंका और उत्तरगुणोंका कथन करते हैं—

पाँच महाव्रत, पाँच समिति, पाँचों इन्द्रियोंका निरोध, छह आवश्यक, वस्त्रका सर्वथा त्याग, केशलुंचन, स्नान न करना, खड़े होकर भोजन करना, दिनमें केवल एक बार भोजन करना, पृथ्वीपर सोना और दन्तघर्षण न करना ये २८ मूल गुण श्रमणोंके हैं ॥ ३३५ ॥

विशेषार्थ—साधुओंके २८ मूल गुण इस प्रकार हैं—सम्यग्ज्ञानपूर्वक हिंसा, असत्य, चोरी, मैथुन और परिग्रहके त्यागको व्रत कहते हैं । हिंसाके पूर्ण त्यागको अहिंसा महाव्रत कहते हैं । और प्रमत्तके योगसे त्रस और स्थावर जीवोंके द्रव्य और भाव प्राणोंके घातनेका नाम हिंसा है । जो असावधानतापूर्वक प्रवृत्ति करता है वह प्रमत्त या प्रमादी है । सारांश यह है कि रागादिके वशीभूत होकर प्रवृत्ति करने पर यदि किसी जीवके प्राणोंका घात न हो तब भी हिंसा होती है । और रागादिके वशीभूत न होकर प्रवृत्ति करने पर यदि किसीकी हिंसा हो भी जाती है तो भी वह हिंसा नहीं मानी गयी है । क्योंकि कहा है कि जीव मरे या जिये, जो असावधानतापूर्वक प्रवृत्ति करता है वह नियमसे हिंसक है । क्योंकि वह किसीके जीने-मरनेका ध्यान न रखकर प्रवृत्ति करता है । और जो मुझसे किसी भी जीवको कष्ट न पहुँचे इस प्रकारकी भावनासे सावधानतापूर्वक चलता है, सावधानतापूर्वक उठता-बैठता है, सावधानतापूर्वक शयन करता है और सावधानतापूर्वक वार्तालाप करता है उससे यदि किसी प्राणीको कष्ट पहुँच भी जाता है तब भी वह हिंसक नहीं है । जैसे एक साधु सावधानतापूर्वक देख-भालकर मार्गमें चलता है । उसके पैर रखनेके स्थान पर अचानक कोई जन्तु उड़कर आ गिरता है और साधुके पैरसे कुचलकर मर जाता है तो उसे उस जन्तुके वधका पाप नहीं लगता क्योंकि साधुका मानस पवित्र था । इसी तरह रागादिके वशीभूत होकर अप्रशस्त वचन बोलना असत्य है और उसका सर्वथा त्याग सत्य महाव्रत है । बिना दी हुई वस्तुको स्वयं ग्रहण करना या दूसरोंको दे देना चोरी है और उसका पूर्णत्याग अचौर्यमहाव्रत है । हाँ, जो वस्तु सार्वजनिक उपभोगके लिए मुक्त हैं जैसे नदीका पानी, या मिट्टी, उसका ग्रहण चोरी नहीं है । मन, वचन कायसे स्त्री मात्रके सेवनके त्यागको ब्रह्मचर्यव्रत कहते हैं तथा समस्त चेतन और अचेतन परिग्रहके और उससे ममत्वके त्यागको परिग्रह त्याग व्रत कहते हैं । ईर्या, भाषा, एषणा, आदाननिक्षेप और उत्सर्ग ये पाँच समिति हैं । धर्मके लिए प्रयत्नशील मुनि सूर्योदय होने पर जब मार्ग स्पष्ट दिखाई देने लगता है तब मनुष्य हाथी, घोड़ागाड़ी आदिके चलनेसे प्रासुक हुए मार्ग पर चार हाथ जमीन आगे देखकर धीरे धीरे गमन करता है उसे ईर्यासमिति कहते हैं । हित-मित वचन बोलनेको भाषासमिति कहते हैं । शरीरकी स्थितिके लिए गृहस्थके घर जाकर उसके द्वारा

१. 'अरहंतादिसु भत्ती वच्छलदा पवयणाभिजुत्तेसु । विज्जदि जदि सामण्णे सा सुहजुत्ता भवे चरिया ॥२४६॥ —प्रवचनसार । २. ठिदिभोज्ज क० ख० ज० मु० । 'वदसमिदिंदियरोहो लोचावस्सयमचेलमण्हाणं । खिदिसयणमदंतवणं ठिदिभोयणमेगभत्तं च ॥ एदे खलु मूलगुणा समणाणं जिणवरेहिं पण्णत्ता । तेसु पमत्तो समणो छेदोवट्ठावगो होदि ॥२०८-२०९॥ —प्रवचनसार ।

तवपरिसहाण भेया गुणा हु ते उत्तरा य बोहव्वा ।
दंसणणाणचरित्तं तववीरिय पंचहायारं ॥३३६॥

नवधा भक्तिपूर्वक दिये गये नवकोटि विशुद्ध आहारको छियालीस दोष बचाकर ग्रहण करना एषणा समिति है। धर्म और चर्याके योग्य द्रव्योंको देखकर ग्रहण करना और त्यागना आदान निक्षेपणसमिति है। निर्जन्तुक भूमिमें मल, मूत्र आदिको त्यागना उत्सर्गसमिति है। पाँचों इन्द्रियोंके विषयोंमें रागभावको छोड़कर इन्द्रियोंका निग्रह करना पंचेन्द्रिय निरोध है। सामायिक चतुर्विंशतिस्तव, वन्दना, प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान और कायोत्सर्ग ये छह आवश्यक हैं। जीवन-मरण, लाभ-हानि, संयोग-वियोग, शत्रु-मित्र, सुख-दुःखमें सदा समभाव रखना सामायिक है। भक्तिपूर्वक चौबीस तीर्थंकरोंके गुणोंका स्तवन करना चतुर्विंशतिस्तव है। किसी एक तीर्थंकर की विनय आदि करना वन्दना है। प्रमादसे लगे हुए दोषोंकी विशुद्धिको प्रतिक्रमण कहते हैं। आगामी दोषों को दूर करनेके लिए जो त्याग आदि किया जाता है उसे प्रत्याख्यान कहते हैं। अतिचारोंकी विशुद्धिके लिए खड़े होकर दोनों हाथोंको लटकाकर निश्चल होना कायोत्सर्ग है। ये छह कर्तव्य व्याधि आदि होने पर भी अवश्य करणीय हैं इसीलिए इन्हें आवश्यक कहते हैं। वस्त्रका सर्वथा त्याग करके सर्वदा नग्न दिगम्बर विचरण करना साधुका मूल गुण है। दो मास, तीन मास या चार मासमें अपने सिर और दाढ़ीके बालोंको स्वयं अपने हाथसे उखाड़ना केशलोच है। सदा स्नान नहीं करना, भूमिमें अथवा लकड़ी या पाषाणकी शिला-पर पैर फैलाकर एक करवटसे शयन करना, खड़े होकर अपने हस्तपुटमें भोजन करना, तथा एक ही बार भोजन करना, और दन्तमंजन न करना ये सब साधुके २८ मूलगुण हैं। इनका धारण करना आवश्यक है। ये सब कार्य आत्मज्ञान-श्रद्धान मूलक ही करणीय हैं। उसके बिना तो केवल कायक्लेशमात्र ही है।

आगे श्रमणके उत्तर गुणोंको कहते हैं—

तप और परीषहोंके भेदोंको साधुके उत्तर गुण जानना चाहिए। दर्शनाचार, ज्ञानाचार, चारित्राचार, तपाचार और वीर्याचार ये पाँच प्रकारके आचार हैं ॥३३६॥

विशेषार्थ—रत्नत्रयकी प्राप्तिके लिए इच्छाओंका रोकना तप है। अथवा कर्मोंकी निर्जराके लिए मार्गके अविरुद्ध जो तपस्या की जाती है उसे तप कहते हैं। वह तप दो प्रकारका है—बाह्य और आभ्यन्तर। भोजनका त्याग आदि बाह्यद्रव्यकी जिसमें अपेक्षा होती है तथा जो दूसरोंके भी दृष्टिगोचर हो जाता है उसे बाह्यतप कहते हैं। उसके छह भेद हैं—अनशन, अवमौदर्य, वृत्तिपरिसंख्यान, रसपरित्याग, विविक्तशय्यासन और कायक्लेश। मन्त्रसाधन आदि लौकिक फलकी इच्छाके बिना राग द्वेषको नष्ट करनेके लिए, कर्मोंकी निर्जराके लिए, इन्द्रियोंको वशमें करनेके लिए तथा ध्यान और अध्ययनमें मनको लगानेके लिए उपवास करना अनशन तप है। निद्रापर विजय पानेके लिए, दोषोंकी शान्तिके लिए, प्रमादसे बचनेके लिए भूखसे कम भोजन करना अवमौदर्य है। आशाकी निवृत्तिके लिए भिक्षार्थी मुनि जो एक, दो घर ही भिक्षाके लिए जानेका नियम करता है या अमुक प्रकारके दाताके द्वारा अमुक प्रकारका आहार मिलेगा तो लूँगा, इत्यादि नियम करता है उसे वृत्तिपरिसंख्यानतप कहते हैं। इन्द्रियोंके दमनके लिए घी, दूध, दही, गुड़, तेल आदि रसोंको त्यागना रसपरित्याग तप है। स्वाध्याय और ध्यानकी सिद्धिके लिए तथा ब्रह्मचर्यकी रक्षाके लिए स्त्री, पशु, दुष्टजन आदिसे रहित, पर्वत, गुफा, श्मशान, शून्य मकान, या उद्यान, वन आदि एकान्त प्रदेशोंमें आसन लगाना, शयन करना विविक्तशय्यासन तप है। वर्षाऋतुमें वृक्षके नीचे, ग्रीष्मऋतुमें पर्वतके ऊपर, शीतऋतुमें खुले हुए स्थानमें ध्यान लगाना, तथा अनेक प्रकारके आसनोंके द्वारा शरीरको कष्ट देना कायक्लेश है। यह कायक्लेश अचानक कष्ट आ जाने पर उसे सहन कर सकनेकी क्षमताके लिए और विषयसुखकी चाहको रोकने के लिए किया जाता है। जिसमें बाह्यद्रव्यकी अपेक्षा नहीं होती तथा जिनमें मनोनियमन पर ही विशेष बल रहता है उन्हें आभ्यन्तर तप कहते हैं। आभ्यन्तर तपके भी छह भेद हैं—प्रायश्चित्त, विनय, वैयावृत्य, स्वाध्याय, व्युत्सर्ग और ध्यान। कर्तव्यकर्मके न करनेपर और त्यागने योग्यका त्याग न करनेमें जो

दोष लगता है उसकी शुद्धि करनेको प्रायश्चित्त तप कहते हैं। प्रायश्चित्तके दस भेद हैं—आलोचन, प्रतिक्रमण, तदुभय, विवेक, व्युत्सर्ग, तप, मूल, छेद, परिहार, उपस्थापना। गुरुसे विनयपूर्वक अपने प्रमादका निवेदन करना, आलोचना प्रायश्चित्त है। उसके दस दोष हैं—आकम्पित, अनुमापित, दृष्ट, बादर, सूक्ष्म, छन्न, शब्दाकुलित बहुजन, अव्यक्त और तत्सेवित। उपकरणोंको देनेपर गुरु मुझे थोड़ा प्रायश्चित्त देंगे ऐसा विचार कर उपकरण भेंट करके दोषका निवेदन करना आकम्पित दोष है। मैं प्रकृतिसे दुर्बल हूँ, रोगी हूँ, उपवास वगैरह करनेमें असमर्थ हूँ, यदि हलका प्रायश्चित्त देंगे तो दोषका निवेदन करूँगा यह दूसरा अनुमापित दोष है। दूसरेके द्वारा न देखे गये दोषको छिपाकर देखे गये दोषका निवेदन करना दृष्ट नामका तीसरा दोष है। आलस्य, प्रमाद या अज्ञानसे स्थूल दोषका निवेदन करना चतुर्थ बादर दोष है। महान् प्रायश्चित्तके भयसे अथवा 'यह सूक्ष्मसे भी दोषको दूर करना चाहता है' इस प्रकारकी अपनी प्रशंसाकी भावनासे महान् दोषको छिपाकर सूक्ष्म दोषका निवेदन करना पाँचवाँ सूक्ष्म दोष है। यदि व्रतमें इस प्रकारका दोष लग जाये तो उसका क्या प्रायश्चित्त होता है इस उपायसे गुरुकी उपासना करना छठा छन्न दोष है। जब मुनिगण पाक्षिक, चातुर्मासिक या वार्षिक प्रतिक्रमण करते हों और इस तरह मुनिसंघमें आलोचनाका शोर हो रहा हो। तब पूर्व दोषका कथन करना सातवाँ शब्दाकुलित नामका दोष है। गुरुके द्वारा दिया गया प्रायश्चित्त क्या आगम-सम्मत है? इस प्रकारकी आशंका करके अन्य साधुओंसे पूछना आठवाँ बहुजन नामका दोष है। किसी अपने समान साधुके सामने ही अपने दोषका निवेदन करके लिया गया महान् प्रायश्चित्त भी फलदायक नहीं होता अतः यह नवमा अव्यक्त दोष है। इस साधुके दोषके समान ही मेरा भी दोष है यही उसे जानता है, इसे जो प्रायश्चित्त दिया है वही मेरे लिए भी ठीक है इस प्रकार अपने दोषको छिपाना दसवाँ तत्सेवित दोष है। जो अपने अपराधको न छिपाकर बालककी तरह सरल भावसे अपने दोषोंको निवेदन करता है उसे ये दोष नहीं लगते। जो साधु लज्जा या तिरस्कारके भयसे अपने अतिचारोंकी शुद्धि नहीं करता वह अपने आय-व्यय-की परीक्षा न करनेवाले व्यापारीकी तरह कष्ट उठाता है। बिना आलोचनाके लिया हुआ महान् प्रायश्चित्त भी इष्ट फलदायक नहीं होता। 'मेरा दोष मिथ्या होवे' इस प्रकारकी मानसिक प्रतिक्रियाको प्रतिक्रमण कहते हैं। कुछ दोष तो आलोचना मात्रसे ही शुद्ध हो जाते हैं, कुछ प्रतिक्रमण करनेसे शुद्ध होते हैं। कुछ आलोचन और प्रतिक्रमण दोनोंसे शुद्ध होते हैं। सदोष आहार तथा उपकरणोंका संसर्ग होनेपर उसका त्याग करना विवेक प्रायश्चित्त है। कुछ समय के लिए कायोत्सर्ग करना व्युत्सर्ग प्रायश्चित्त है। अनशन आदि करना तप प्रायश्चित्त है। दीक्षाके समयको छेद देना छेद प्रायश्चित्त है। कुछ समयके लिए संघसे निकाल देना परिहार प्रायश्चित्त है। पुरानी दीक्षाको छेदकर पुनः दीक्षा देना उपस्थापना प्रायश्चित्त है। पूज्य पुरुषोंका आदर करना विनयतप है। विनयके चार भेद हैं—ज्ञानविनय, दर्शनविनय, चारित्रविनय और उपचारविनय। आलस्य त्याग-कर आदरपूर्वक सम्यग्ज्ञानका ग्रहण करना ज्ञानविनय है। तत्त्वार्थका शंका आदि दोषरहित श्रद्धान करना दर्शनविनय है। अपने मनको चारित्रके पालनेमें लगाना चारित्रविनय है। आचार्य आदि पूज्य पुरुषोंको देखकर उठना, उनके सम्मुख जाकर हाथ जोड़कर वन्दना करना, उनके परोक्षमें भी उन्हें नमस्कार करना, उनके गुणोंका स्मरण करना, उनकी आज्ञाका पालन करना उपचारविनय है। शरीर वगैरहके द्वारा आचार्य आदि की सेवा करना वैयावृत्त्यतप है। आलस्य त्यागकर ज्ञानकी आराधना करना स्वाध्याय है, उसके चार भेद हैं—धर्मके इच्छुक विनयशील पात्रोंको शास्त्र देना, शास्त्रका अर्थ बतलाना वाचना है। संशय दूर करनेके लिए अथवा निश्चय करनेके लिए विशिष्ट ज्ञानियोंसे पूछना पृच्छना है। जाने हुए अर्थका मनसे अभ्यास करना अनुप्रेक्षा है। शुद्धतापूर्वक पाठ करना आम्नाय है। धर्मका उपदेश करना धर्मोपदेश है। ये चार स्वाध्यायके भेद हैं। त्यागको व्युत्सर्ग कहते हैं, उसके दो भेद हैं—आत्मासे भिन्न धन-धान्य आदिका त्याग करना बाह्योपधित्याग है। और क्रोधादि भावोंको त्यागना अभ्यन्तर उपधित्याग है। उत्तम संहननके धारक मनुष्यका अपनी चित्तकी वृत्तिको सब ओरसे हटाकर एक ही विषयमें लगाना ध्यान है। ध्यानके चार भेद हैं—आर्त्त, रौद्र, धर्म्य और शुक्ल। आदिके दोनों ध्यान संसार के कारण हैं और अन्तके दोनों ध्यान मोक्षके

विज्जावच्चं संघे साहुसमायार तित्थअभिवुड्ढी।
धम्मक्खाण [1]सुसत्थे सरायचरणे ण णिसिद्धं ॥३३७॥

समचारिणा सह समाचारार्थमाह—

लोगिग[2]सद्धारहिओ चरणविहूणो तहेव अववादी।
विवरीओ खलु तच्चे वज्जेव्वा ते समायारे ॥३३८॥

कारण है। ध्यान करते समय अचानक आनेवाले उपसर्गको शान्तिके साथ सहन करना परीषह है। परीषहके २२ भेद हैं—१. भूखकी बाधाको सहना, २. प्यासकी बाधाको सहना, ३. शीत, ४. उष्ण, ५. डांस मच्छर, ६. नंगेपनकी बाधाको सहना, ७. संयममें अरति उत्पन्न होनेके कारण उपस्थित होनेपर भी संयममें रति करना, ८. स्त्रियोंकी बाधाको निर्विकार चित्तसे सहना, ९. नंगे पैर चलनेकी बाधाको सहना, १०. एक ही आसनसे बैठनेकी बाधाको सहना, ११. जमीनपर एक ही करवटसे सोनेकी बाधाको सहना, १२. अत्यन्त कठोर वचनोंको सुनकर भी शान्त रहना, १३. मारकी परीषह को सहना, १४. आहारादिके न मिलने पर भी किसीसे याचना न करना, १५. आहारादिका लाभ न होने पर भी सन्तुष्ट रहना, १६. पैरमें काँटा लगनेकी परीषहको सहना, १७ रोगादिका कष्ट सहन करना, १८. शरीर पर लगे मलसे खेदखिन्न न होना, १९. मान-अपमानमें हर्ष-विषाद न करना, २०. अपने पाण्डित्यका गर्व न करना, २१. ज्ञानकी प्राप्ति न होने पर खेदखिन्न न होना तथा २२ श्रद्धान से च्युत होने के निमित्त उपस्थित होने पर भी च्युत न होना। ये बाईस परीषह तथा पूर्वोक्त १२ प्रकारके तप साधुके उत्तर गुण कहे जाते हैं। पाँच आचार भी उत्तर गुण हैं—दर्शनाचार, ज्ञानाचार, चारित्राचार, तपाचार और वीर्याचार। विनय और आचारमें अन्तर है—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र और सम्यक्तपके निर्मल करनेमें जो प्रयत्न किया जाता है वह विनय है और उनके निर्मल हो जानेपर जो उनका पालन यत्नपूर्वक किया जाता है उसे आचार कहते हैं।

संघमें वैयावृत्य करना, साधु सामाचारी, धर्म तीर्थकी वृद्धिके लिए प्रयत्न, धर्मका निरूपण, ये सब कार्य सरागचारित्रमें निषिद्ध नहीं हैं ॥३३७॥

विशेषार्थ—प्रवचनसारमें श्रमणके दो प्रकार बताये हैं—शुद्धोपयोगी और शुभोपयोगी। तथा शुभोपयोगी श्रमणोंका स्वरूप बतलाते हुए लिखा है कि समस्त परिग्रहके त्यागी श्रमण भी कषायका लेश होनेसे केवल शुद्धात्मपरिणति रूपसे रहनेमें असमर्थ होते हैं, अतः शुद्धात्मपरिणति रूपसे रहनेवाले अर्हन्तादिमें भक्ति रखते हैं, उस प्रकारका प्रवचन करनेवाले साधुजनोंमें वात्सल्यभाव रखते हैं। उनके प्रति आदरभाव रखते हैं, आचार्यादिकी वन्दना करते हैं, सेवा-शुश्रूषा करते हैं। ये सब सरागचारित्रके धारी श्रमणोंकी चर्या है। सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रका उपदेश देना, शिष्योंका संग्रह करना, उनका पोषण करना, जिन-पूजाका उपदेश देना ये सब सरागश्रमणके लिए निषिद्ध नहीं है। सारांश यह है कि छहकायके जीवोंकी विराधनासे रहित तथा शुद्धात्मपरिणतिके संरक्षणमें निमित्तभूत श्रमणोंका उपकार करनेकी प्रवृत्ति सरागी श्रमणोंमें होती ही है। किन्तु यदि कोई श्रमण वैयावृत्यके निमित्तसे अपने संयमका ही घात करता है तो वह मुनिपदसे च्युत हो जाता है। उक्त सब कार्य संयमकी साधनाकी दृष्टिसे ही विधेय हैं। अतः सरागी श्रमणकी सब प्रवृत्ति संयमके अविरुद्ध ही होना चाहिए।

समान आचारवाले साधुके साथ ही सामाचारी करनेका विधान करते हैं—

जो लौकिकजन श्रद्धासे रहित है, चारित्रसे हीन है, अपवादशील है वह साधुत्वसे विपरीत है, अतः उसके साथ सामाचारी नहीं करना चाहिए ॥३३८॥

१. सुअत्थे अ० क० ख० मु०। 'वंदणणमंसणेहिं अब्भुट्ठाणाणुगमणपडिवत्ती। समणेसु समावणओ ण णिंदिदा रायचरियम्हि ॥२४७॥'—प्रवचनसार। २. 'णिच्छिदसुत्तत्थपदो समिदकसाओ तवोधिगो चावि। लोगिगजणसंसग्गं ण चयदि जदि संजदो ण हवदि ॥२६८॥ णिग्गंथं पव्वइदो वट्टदि जदि एहिगेहि कम्मेहिं। सो लोगिगो त्ति भणिदो संजमतवसंपजुत्तोवि ॥२६९॥—प्रवचनसार।

अभेदानुपचारसाधने सरागचारित्रस्यानुषंगित्वमाह—

दिक्खागहणाणुक्कमसरायचारित्तकहणवित्थारो ।
पवयणसारे पिच्छह तस्सेव य एत्थ लेस्सेक्कं ॥३३९॥

विशेषार्थ—साधुओंके मध्यमें जो परस्परमें अभिवादन आदिकी प्रक्रिया है या परस्परके सहयोगसे धार्मिक क्रियाओंका समतापूर्वक अनुष्ठान है उसे सामाचारी कहते हैं। अपनेसे अधिक गुणी साधुओंके प्रति खड़ा होना, आदर करना, विनयपूर्वक हाथ जोड़ना, नमस्कार करना आवश्यक है। जो श्रमण शास्त्रार्थमें विशारद हैं, संयम, तप और ज्ञानसे सम्पन्न हैं उनमें ही उक्त प्रकारका आदरभाव रखना चाहिए, किन्तु जिनमें ये विशेषताएँ नहीं हैं उन श्रमणाभासोंके प्रति अभ्युत्थान आदि नहीं करना चाहिए। जो श्रमण संयम, तप और श्रुतसे सम्पन्न होते हुए भी जिन भगवान्‌के द्वारा उपदिष्ट तत्त्वोंकी श्रद्धा नहीं रखता है वह श्रमणाभास है। जो श्रमण द्वेषवश जिनदेवके शासनमें स्थित भी श्रमणका अपवाद करता है वह भी श्रमणाभास है। जो श्रमण स्वयं गुणमें हीन होते हुए भी गुणवान श्रमणोंसे अपनी विनय कराना चाहता है वह अनन्त संसारी है। ऐसे श्रमणाभासोंके साथ सामाचारी नहीं करना चाहिए। जो श्रमण स्वयं अधिक गुणवाले होने पर भी हीन गुणवाले श्रमणोंके प्रति वन्दनादि क्रिया करते हैं उनका चारित्र नष्ट हो जाता है। शास्त्रके ज्ञाता प्रशान्त तपस्वी श्रमणको भी लौकिक-जनोंका संसर्ग नहीं करना चाहिए। जो निग्रन्थ-लिंगको धारण करके भी इस लोकसम्बन्धी कार्योंमें प्रवृत्ति करता है उसे लौकिक कहा है। जैसे अग्निके संसर्गसे पानीमें विकार आ जाता है वैसे ही लौकिकोंके संसर्गसे संयमी भी असंयमी हो जाता है। अतः मोक्षार्थी श्रमणको अपनेसे गुणाधिक या समान गुणवाले श्रमणका ही संसर्ग करना चाहिए।

आगे अभेद और अनुपचारका साधन करनेमें सरागचारित्रका आनुषंगिक सम्बन्ध बतलाते हैं—

दीक्षाग्रहणके अनुक्रमसे सरागचारित्रके कथनका विस्तार प्रवचनसारमें देखना चाहिए। यहाँ उसीका लेशमात्र कथन किया है ॥३३९॥

विशेषार्थ—अध्यात्म मार्गके उपदेष्टा आचार्य कुन्दकुन्दने अपने प्रवचनसारके प्रारम्भमें यद्यपि शुभोपयोगको हेय बतलाया है क्योंकि उससे निर्वाण प्राप्त नहीं होता, स्वर्गसुख मिलता है और स्वर्गका सुख इन्द्रियजन्य परसापेक्ष होनेसे वस्तुतः दुःख ही है, इत्यादि कथन किया है। किन्तु उन्होंने ही प्रवचनसारके अन्तमें चारित्रका वर्णन करते हुए श्रमण धर्मकी दीक्षाका कथन करते हुए अनुक्रमसे दो प्रकारके श्रमण बतलाये हैं—शुभोपयोगी और शुद्धोपयोगी। तथा शुभोपयोगी श्रमणोंकी चर्याका भी विस्तारसे कथन किया है। उसीसे लेकर ग्रन्थकारने भी इस ग्रन्थमें उक्त कथन किया है। इससे ग्रन्थकार यह बतलाना चाहते हैं कि शुभोपयोग हेय होते हुए भी सर्वथा हेय नहीं है। यही बात आचार्य अमृतचन्द्रने प्रवचनसार गाथा २४५ की टीकामें लिखी है। उसका सारांश यह है कि जो व्यक्ति मुनिधर्मकी दीक्षा लेकर भी कषायका कुछ अंश जीवित होनेसे शुद्धोपयोगकी भूमि पर आरोहण करनेमें असमर्थ होते हैं किन्तु उस भूमिकाकी तलहटीमें वर्तमान हैं और उस भूमिका पर आरोहण करनेके लिए उत्कण्ठित हैं वे श्रमण हैं या नहीं, अर्थात् उन्हें हम श्रमण कह सकते हैं या नहीं, इसका समाधान यह है कि आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसारके प्रारम्भमें स्वयं ही कहा है कि धर्मरूप परिणत आत्मा यदि शुद्धोपयोगमें युक्त होता है तो मोक्षसुखको पाता है और यदि शुभोपयोगमें युक्त होता है तो स्वर्गसुखको पाता है, इससे स्पष्ट है कि शुभोपयोगका धर्मके साथ एकार्थ समवाय है अर्थात् आत्मामें धर्म और शुभोपयोग एक साथ हो सकते हैं, अतः शुभोपयोगी पुरुषोंके भी धर्मका सद्भाव होनेसे श्रमण भी शुभोपयोगी होते हैं। किन्तु वे शुद्धोपयोगी श्रमणोंकी समान कोटिमें नहीं आते। इस तरह शुभोपयोग साक्षात् धर्मरूप नहीं होते हुए भी उसका साधन माना जाता है।

---

१. अभेदोपचार अ० क० ख० ज०। २. वित्थारे अ० क० ख० ज० मु०।

शुभाशुभयोर्व्यवहाररत्नत्रयस्य च फलमाह—

सुहमसुहं चिय कम्मं जीवे देहुब्भवं जणदि दुक्खं।
दुहपडियारो पढमो णहु पुण तं पढिज्जइ इयरत्थे[1] ॥३४०॥
मोत्तूणं मिच्छतियं [2]सम्मगरयणत्तयेण संजुत्तो।
वट्टं तो सुहचेट्ठे परंपरा तस्स णिव्वाणं ॥३४१॥

आगे शुभ, अशुभ और व्यवहार रत्नत्रयका फल कहते हैं—

शुभ और अशुभ कर्म जीवको शारीरिक दुःख देते हैं। किन्तु प्रथम शुभोपयोगसे उस दुःख का प्रतिकार तो होता है किन्तु सुखकी प्राप्ति नहीं होती ॥३४०॥

विशेषार्थ—अशुभोपयोगकी तरह शुभोपयोग भी अशुद्धोपयोगका ही भेद है किन्तु अशुभोपयोगके साथ धर्मका एकार्थ समवाय नहीं है। जहाँ अशुभोपयोग है वहाँ धर्मका लेश भी नहीं है। किन्तु शुभोपयोगका धर्मके साथ एकार्थ समवाय है, जहाँ शुभोपयोग है वहाँ उसके साथ धर्म भी रह सकता है। किन्तु शुभोपयोगसे भी पुण्यबन्ध होता है। प्रवचनसारके प्रारम्भमें शुभोपयोगका कथन करते हुए आचार्य कुन्दकुन्दने लिखा है—जो जीव देव गुरु शास्त्रकी पूजामें दान, शील, उपवासमें अनुरक्त रहता है वह शुभोपयोगी है। शुभोपयोगी जीव अनेक प्रकारके इन्द्रियजन्य सुखोंको प्राप्त करता है। किन्तु शुभोपयोगसे देवपर्याय प्राप्त होने पर भी स्वाभाविक सुख प्राप्त नहीं होता क्योंकि देवपर्यायमें भी स्वाभाविक सुख नहीं है बल्कि दुःख ही है क्योंकि पुण्य कर्मके विपाकसे देवोंको जो सांसारिक सुखसामग्री प्राप्त होती है उसमें मग्न होकर वे तृष्णासे पीड़ित होकर वस्तुतः दुखी ही रहते हैं। पुण्य कर्मके उदयमें विषयोंकी प्राप्ति होने पर तृष्णाका बढ़ना ही स्वाभाविक होता है। इसीसे आचार्य कुन्दकुन्दने समयसारमें लिखा है कि पुण्य कर्मको सुशील और पाप कर्मको कुशील कहा जाता है किन्तु जो पुण्य कर्म जीवको संसारमें भटकाता है वह सुशील कैसे हो सकता है। फिर भी जहाँ पाप कर्मके उदयसे केवल दुःख मिलता है वहाँ पुण्य कर्मके उदयसे दुःखके स्थानमें सांसारिक जीवोंके विषय-वासनाके अनुरूप सुख मिलता है। किन्तु वस्तुतः वह सुख सुख नहीं है क्योंकि जो पराश्रित होता है, जिसमें दुःखका भी मेल रहता है और जो आकर पुनः चला जाता है वह सुख सुख नहीं है केवल दुःखका प्रतीकार मात्र है। अतः शुभोपयोगसे अशुभोपयोगजन्य दुःखका प्रतिकार तो होता है किन्तु स्थायी अविनाशी सुख प्राप्त नहीं होता। उसके लिए तो एकमात्र शुद्धोपयोग ही उपादेय है।

जो मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारित्रको त्यागकर सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रसे युक्त होता हुआ शुभ कर्म करता है उसका परम्परासे मोक्ष होता है ॥३४१॥

विशेषार्थ—इस गाथाके द्वारा ग्रन्थकारने व्यवहाररत्नत्रयका फल परम्परासे मोक्ष बतलाया है। व्यवहाररत्नत्रयका स्वरूप पहले कह आये हैं। व्यवहाररत्नत्रय किस प्रकार परम्परासे मोक्षका कारण है इसे द्रव्यसंग्रहकी टीकामें ब्रह्मदेवजी ने सुस्पष्ट किया है। वे लिखते हैं—जैसे कोई पुरुष देशान्तरमें स्थित किसी सुन्दर स्त्रीके पाससे आये हुए पुरुषोंका सम्मान आदि इस लिए करता है कि उसे उस स्त्रीकी प्राप्ति हो सके, उसी तरह सम्यग्दृष्टि भी यद्यपि उपादेय रूपसे अपनी शुद्धात्माकी ही भावना भाता है किन्तु चारित्र-मोहनीयके उदयसे उसमें असमर्थ होने पर परमात्मपदकी प्राप्तिके लिए तथा विषय कषायोंसे बचनेके लिए निर्दोष परमात्म स्वरूप अर्हन्त और सिद्धोंकी तथा उनके आराधक आचार्य, उपाध्याय और साधुओंकी दान, पूजा आदि तथा गुणस्तवन आदि द्वारा परमभक्ति करता है। उसके परिणामोंमें भोगोंकी चाह नहीं होती और न निदानकी भावना होती है। फिर भी उस प्रकारके शुभोपयोग रूप परिणामोंसे न चाहते हुए भी विशिष्ट पुण्यका आस्रव होता है जैसे किसानोंको न चाहने पर भी अन्नके साथ ही भूसा भी मिलता है। उस

१. पढिज्ज इयरत्थो अ० क० ख० ज० मु०। इयरत्थे-सुखार्थे। 'णरणारयतिरियसुरा भजन्ति जदि देहसंभवं दुःखं। किह सो सुहो व असुहो उवओगो हवदि जीवस्स ॥७२॥'—सार। २. सम्मत्तगुणरय—अ० क०।

उक्तं च । सापि परंपरा द्विविधा भवति–

सा खलु दुविहा भणिया परंपरा जिणवरेहि सव्वेहिं ।
तब्भवगुणठाणे वि हु भवंतरे होदि सिद्धिपरा ॥१॥

इति सरागचारित्राधिकारः ।

सकलसंवरनिर्जरामोक्षोपायं दर्शयन् व्यवहारस्य गौणत्वं दर्शयति—

ववहारादो वंधो मोक्खो जम्हा सहावसंजुत्तो ।
तम्हा कुरु तं ग सहावमाराहणाकाले ॥३४२॥

पुण्यसे वे व्यवहारी शुभोपयोगी जीव स्वर्गमें जन्म लेते हैं किन्तु स्वर्गकी उस सुख-सम्पदाको भी जीर्ण तृणके समान मानकर उसमें अनुरक्त नहीं होते । वहाँसे चयकर वे महाविदेहमें जन्म लेते हैं किन्तु मोहमें नहीं फँसते और जिनदीक्षा ग्रहण करके निज शुद्धात्माके ध्यानसे मोक्ष प्राप्त करते हैं । इस तरहसे व्यवहाररत्नत्रय परम्परासे मोक्षका कारण होता है । किन्तु जो व्यवहाररत्नत्रयमें ही अनुरक्त रहते हैं और उसे ही मोक्षका कारण मानते हैं उनका व्यवहाररत्नत्रय परम्परासे भी मोक्षका कारण नहीं होता । यहाँ परम्पराके भी दो प्रकार हैं, जैसा कि कहा है—

सब जिनेन्द्रदेवोंने परम्पराके दो भेद कहे हैं—एक तो उसी भवमें प्रथम गुणस्थानसे चौथे, पाँचवें आदि गुणस्थानोंमें क्रमसे चढ़ते हुए अन्तमें मोक्षको प्राप्त करना, और दूसरे भवमें मोक्ष प्राप्त करना । अर्थात् व्यवहाररत्नत्रयके द्वारा क्रमसे गुणस्थानोंकी श्रेणिपर चढ़ते हुए उसी भवमें भी मोक्ष प्राप्त हो सकता है और दूसरे भवमें भी प्राप्त हो सकता है । दोनों ही प्रकारोंको परम्परा कहा जाता है । साक्षात्कारण तो निश्चय रत्नत्रय ही है ।

सराग चारित्राधिकार समाप्त ।

समस्त संवर, निर्जरा और मोक्षके उपायको बतलाते हुए व्यवहारकी गौणता बतलाते हैं—

चूँकि व्यवहारसे बन्ध होता है और स्वभावमें लीन होनेसे मोक्ष होता है इसलिए स्वभावकी आराधनाके समय व्यवहारको गौण करना चाहिए ॥३४२॥

विशेषार्थ—व्यवहारनयसे अशुभसे निवृत्ति और शुभमें प्रवृत्तिको चारित्र कहा है और व्रत, समिति, गुप्ति आदिको व्यवहारचारित्रके भेद कहा है । तत्त्वार्थसूत्रके सातवें अध्यायमें पुण्यास्रवका विवेचन है और पुण्यास्रवके विवेचनके प्रारम्भमें ही व्रतका कथन है । उसकी टीका सर्वार्थसिद्धिमें आचार्य पूज्यपाद स्वामीने यह शंका उठायी है कि व्रतोंको आस्रवका हेतु बतलाना ठीक नहीं है क्योंकि आगे नवें अध्यायमें संवरके कारण बतलाये हैं, उनमेंसे दश धर्मोंमेंसे संयम धर्ममें व्रतोंका अन्तर्भाव होता है अतः व्रत आस्रव कारण नहीं हैं संवरके कारण हैं । इसका समाधान करते हुए उन्होंने लिखा है कि संवर तो निवृत्ति रूप होता है । ये व्रत निवृत्तिरूप नहीं हैं प्रवृत्तिरूप हैं, इनमें हिंसा, झूठ, चोरी वगैरहको त्यागकर अहिंसा करने, सच बोलने और दी हुई वस्तुको ही लेनेका विधान है । इस तरह प्रवृत्ति अच्छी हो तब भी बन्धका कारण होती है उससे इतना लाभ अवश्य होता है कि अशुभ कर्मका बन्ध नहीं होता और तीर्थंकर प्रकृति जैसे शुभ कर्मोंका बन्ध होता है । असलमें प्रवृत्तिके मूलमें राग रहता है, रागांशके बिना प्रवृत्ति नहीं होती । कहा भी है—राग और द्वेषका नाम प्रवृत्ति है और राग-द्वेषको त्यागनेका नाम निवृत्ति है । राग-द्वेषका सम्बन्ध बाह्य पदार्थोंसे है इसलिए राग-द्वेषको दूर करनेके लिए या कम करनेके लिए बाह्य पदार्थोंका भी त्याग किया जाता है । इस तरह मोक्षकी प्राप्तिके लिए जो कुछ बाह्य प्रयत्न किये जाते हैं वे सब प्रवृत्तिपरक होनेसे व्यवहार कहे जाते हैं । उस व्यवहारसे यद्यपि बन्ध होता है किन्तु उसके बिना निश्चयकी प्राप्ति भी सम्भव नहीं है । स्वभावमें लीन होनेके लिए क्रमसे बाह्य प्रवृत्तिको रोकना होता है और बाह्य प्रवृत्तिको

उक्तं च—

णिच्छयदो खलु मोक्खो तस्स य हेऊ हवेइ सब्भूवो।
उवयरियासब्भूओ सो विय हेऊ मुणेयव्वो ॥२॥
विवरीए फुडबंधो जिणेहि भणिओ विहावसंजुत्तो।
सो वि संसारहेऊ भणिओ खलु सव्वदरसीहि ॥३४३॥

वीतरागचारित्राभावे कथं गौणत्वमित्याशंक्याह—

मज्झिमजहणुक्कस्सा सराय इव वीयरायसामग्गी।
तम्हा सुद्धचरित्तं[1] पंचमकाले वि[2] देसदो अत्थि ॥३४४॥

रोकनेके लिए प्रवृत्तिके विषयोंको त्यागना होता है, अतः स्वभावमें लीन होनेके लिए यह आवश्यक है कि हम अव्रतसे व्रतकी ओर आयें। ज्यों-ज्यों हम स्वभावमें लीन होते जायेंगे प्रवृत्तिरूप व्रत नियमादि स्वतः छूटते जायेंगे। अतः स्वभावकी आराधनाके समय व्यवहारको गौण करनेका उपदेश दिया है, यदि उस समयमें भी रुचि व्यवहारकी ओर ही रही तो स्वभावमें लीनता हो नहीं सकेगी। व्यवहार तो आनुषंगिक है उसका उपदेश तो अशुभ प्रवृत्तिसे बचनेके लिए है। मगर शुभमें प्रवृत्ति भी एकान्ततः उपादेय नहीं है। निश्चयरूप व्रत तो शुभाशुभ प्रवृत्तिसे निवृत्ति रूप ही है। और वही वस्तुतः संवर, निर्जरा और मोक्षका हेतु है। किन्तु इस हेतुका भी जो हेतु होता है उसे भी व्यवहारनयसे संवर, निर्जरा आदिका कारण कहा जाता है। जैसे सद्भूत व्यवहारनयसे आभ्यन्तरमें रागादिका त्याग और उपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे पंचेन्द्रिय-सम्बन्धी विषयोंका त्याग। पंचेन्द्रिय-सम्बन्धी विषयोंका त्याग किये विना आभ्यन्तरमें रागादिका त्याग सम्भव नहीं है और आभ्यन्तर रागादिका त्याग किये विना आत्मस्वभावमें तल्लीनता सम्भव नहीं है। ज्यों-ज्यों रागादि घटते जाते हैं त्यों-त्यों स्वभावमें लीनता बढ़ती जाती है और ज्यों-ज्यों स्वभावमें लीनता बढ़ती जाती है त्यों-त्यों रागादि घटते जाते हैं।

कहा भी है—निश्चय से मोक्ष होता है। उसके हेतुको उपचरित सद्भूत कहते हैं। जो असद्भूत है उसे भी हेतु जानना चाहिये।

यदि स्वभावकी आराधनाके समयमें भी व्यवहारकी मुख्यता रही तो स्पष्ट रूपसे बन्ध होता है ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है। सर्वज्ञ सर्वदर्शी जिनदेवोंने विभावसे संयुक्त अवस्थाको संसारका कारण कहा है ॥३४३॥

वीतरागचारित्र स्वभावरूप है और सरागचारित्र विभावरूप है। वीतरागचारित्र वीतरागदशामें ग्यारहवें, बारहवें गुणस्थानमें होता है। ऐसी अवस्थामें यह शंका होती है कि वीतरागचारित्रके अभावमें अर्थात् सप्तम आदि गुणस्थानोंमें व्यवहारकी गौणताका प्रश्न ही नहीं है क्योंकि जब वहाँ वीतरागचारित्र नहीं है तो स्पष्ट है कि वहाँ सरागचारित्र जो व्यवहाररूप है उसकी प्रधानता है तब उसे गौण कैसे किया जा सकता है? इसका उत्तर देते हैं—

जैसे सरागदशाके जघन्य, मध्यम और उत्कृष्ट भेद होते हैं वैसे ही वीतरागदशाके भी जघन्य, मध्यम उत्कृष्ट भेद होते हैं। अतः एकदेश वीतरागचारित्र पंचमकालमें भी होता है ॥३४४॥

विशेषार्थ—पहले लिख आये हैं कि आगममें पहले, दूसरे और तीसरे गुणस्थानमें उत्तरोत्तर मन्दरूपसे अशुभोपयोग कहा है। तथा चौथे, पाँचवें और छठे गुणस्थानमें परम्परासे शुद्धोपयोगका साधक शुभोपयोग उत्तरोत्तर तारतम्य रूपसे कहा है। आगे सातवेंसे बारहवें गुणस्थान तक जघन्य, मध्यम और उत्कृष्टके भेदसे एकदेश शुद्धनय रूप शुद्धोपयोग कहा है। अतः सातवें गुणस्थानमें जघन्य वीतरागदशा है अतः उस अवस्थामें व्यवहारको गौण करनेका उपदेश किया है। पंचमकालमें सात गुणस्थान तो हो ही सकते हैं। इसलिए पंचमकालमें भी एकदेश शुद्ध या वीतरागचारित्रके धारक मुनीश्वर हो सकते हैं।

१. सुद्धचरित्ता क० ख० मु०। २. विसेसदो क० ख०।

उक्तं च—

[1]भरहे दुस्समकाले धम्मज्झाणं हवेइ णाणिस्स।
तं अप्पसहावठिए णहु मण्णइ सो हु अण्णाणी ॥—(मो. पा. गा. ७६)

दृष्टान्तद्वारेण [2]शुद्धचारित्र[3]स्य मलहेतुत्वं चाह—

जह सुह णासइ असुहं तहेव असुहं सुद्धेण खलु चरिए।
तम्हा सुद्धुवजोगी मा वट्टउ णिंदणादीहिं ॥३४५॥
आलोयणादिकिरिया जं विसकुंभेत्ति सुद्धचरियस्स।
भणियमिह सारे[4] तं जाण सुएण अत्थेण ॥३४६॥

कहा भी है—

पंचमकालमें भरतक्षेत्रमें आत्मस्वभावमें स्थित ज्ञानी सम्यग्दृष्टिके धर्मध्यान होता है। जो ऐसा नहीं मानता है वह अज्ञानी मिथ्यादृष्टि है।

दृष्टान्तके द्वारा शुद्धचारित्रमें दोष लगानेवाले कारणोंको कहते हैं—

जैसे शुभ अशुभको नष्ट करता है वैसे ही शुद्धचारित्रके द्वारा शुभका नाश होता है। इसलिए शुद्धोपयोगी साधुको निन्दा, गर्हा वगैरह नहीं करना चाहिए ॥ ३४५ ॥

विशेषार्थ—शुभोपयोगकी दशामें अशुभोपयोग नहीं होता और शुद्धोपयोगकी दशामें शुभोपयोग नहीं होता। अतः जैसे शुभोपयोग अशुभोपयोगका नाशक है वैसे ही शुद्धोपयोग शुभोपयोगका नाशक है। इसलिए जो साधु शुद्धोपयोगमें लीन है उस समय उसे आत्मनिन्दा, गर्हा वगैरह नहीं करना चाहिए। सराग-चारित्र अवस्थामें दोषोंकी शुद्धिके लिए प्रतिक्रमण, प्रतिसरण, परिहार, धारणा, निवृत्ति, निन्दा, गर्हा, शुद्धि ये आठ उपाय बताये गये हैं। लगे हुए दोषोंके दूर करनेको प्रतिक्रमण कहते हैं। सम्यक्त्व आदि गुणोंमें प्रेरणा करनेको प्रतिसरण कहते हैं। मिथ्यात्व, राग आदि दोषोंके दूर करनेको परिहार कहते हैं। पंच-नमस्कार मन्त्र, आदि बाह्य द्रव्योंके आलम्बनसे चित्तके स्थिर करनेको धारणा कहते हैं। बाह्य विषय कषायसे चित्तको हटानेको निवृत्ति कहते हैं। अपने दोषोंको प्रकट करनेका नाम निन्दा है। और गुरुके सामने दोषोंको प्रकट करना गर्हा है। दोष लगने पर प्रायश्चित्त ग्रहण करके उसको शोधना विशुद्धि है। ये आठ प्रकारके विकल्प शुभोपयोगरूप हैं। इसलिए यद्यपि मिथ्यात्व, विषयकषाय आदिमें परिणतिरूप अशुभोपयोग की अपेक्षा सविकल्प सरागचारित्र अवस्थामें ये अमृतकुम्भ—अमृतसे भरे घड़ेके तुल्य माने गये हैं। तथापि वीतराग चारित्रकी अवस्थामें उन्हें विषकुम्भ माना है। क्योंकि वीतराग चारित्र निर्विकल्प शुद्धोपयोगरूप होता है उसमें समस्त परद्रव्योंके आलम्बनरूप जो विभाव परिणाम होते हैं उनका लेश भी नहीं रहता। सारांश यह है कि अप्रतिक्रमणके दो प्रकार हैं—एक ज्ञानीजनोंका अप्रतिक्रमण और एक अज्ञानीजनोंका अप्रतिक्रमण। अज्ञानीजनोंका अप्रतिक्रमण तो विषयकषायमें आसक्तिरूप होता है, विषयकषायोंमें फँसे रहनेसे वे प्रतिक्रमण क्यों करेंगे ? किन्तु ज्ञानीजनोंका अप्रतिक्रमण शुद्धात्माके सम्यक् श्रद्धान, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् अनुष्ठानरूप होता है। इस ज्ञानीजनोंके अप्रतिक्रमणको सरागचारित्ररूप शुभोपयोगकी अपेक्षासे यद्यपि अप्रति-क्रमण कहा जाता है तथापि वीतराग चारित्रकी अपेक्षा तो वही निश्चयप्रतिक्रमण है क्योंकि उसके द्वारा समस्त शुभ-अशुभ आस्रवोंका निराकरण होता है। समयसारके मोक्षाधिकारमें ऐसा ही कहा है। यह आगे ग्रन्थकार स्वयं कहते हैं—

१. 'भरहे दुस्समकाले धम्मज्झाणं हवेइ साहुस्स। तं अप्पसहावठिदे ण हु मण्णई सोवि अण्णाणी ॥७६॥'—मोक्षप्राभृत। २. अशुद्धचा–मु०। ३. –त्रस्य विनाशहेतुं शुद्धिं चाह अ० क० ख० ज० मु०। ४. 'पडिकमणं पडिसरणं परिहारो धारणा णियत्ती य। णिंदो गरहा सोही अट्ठविहो होइ विसकुंभो ॥३०६॥ अपडिकमणं अप्पडिसरणं अपरिहारो अधारणा च। अणियत्ती य अणिंदाऽगरहाऽसोही अमियकुंभो ॥३०७॥'—समयसार।

कम्मं तियालविसयं डहेइ णाणी हु णाणझाणेण ।
पडिकम्मणाइ तम्हा भणियं खलु णाणझाणं तु ॥३४७॥

शुभाशुभसंवरहेतुक्रममाह—

जह व णिरुद्धं असुहं सुहेण सुहमवि तहेव सुद्धेण ।
तम्हा एण कमेण य जोई झाएउ णियआदं ॥३४८॥

समयसारमें जो वीतरागचारित्रवाले साधुकी आलोचना आदि क्रियाओंको विषकुम्भ कहा है उसे आगमके द्वारा सम्यक् रीतिसे जानना चाहिए ॥ ३४६ ॥

विशेषार्थ—समयसारमें प्रतिक्रमण, प्रतिसरण, परिहार, धारणा, निवृत्ति, निन्दा, गर्हा और शुद्धिको विषकुम्भ कहा है और इनके न करनेको अर्थात् अप्रतिक्रमण, अप्रतिसरण, अपरिहार, अधारणा, अनिवृत्ति, अनिन्दा, अगर्हा और अशुद्धिको अमृतकुम्भ कहा है। एक अप्रतिक्रमणादि तो अज्ञानीजनोंके होते हैं अज्ञानीजन अपने दोषोंकी विशुद्धिके लिए प्रतिक्रमणादि नहीं करते अतः वे अप्रतिक्रमणादि तो विषकुम्भ ही हैं उनको समयसारमें अमृतकुम्भ नहीं कहा है। वे तो प्रथम ही त्यागने योग्य हैं। जो द्रव्यरूप प्रतिक्रमणादि हैं उन्हें भी आचारशास्त्रमें अमृतकुम्भ कहा है क्योंकि उनके करनेसे अपराधरूपी विषके दोषका शोधन होता है। तथापि इन अप्रतिक्रमणादि और प्रतिक्रमणादिसे विलक्षण एक तीसरी भूमिका है वह भी अप्रतिक्रमणादिरूप है वह स्वयं शुद्धात्माकी सिद्धिरूप होनेसे तथा समस्त अपराधरूपी विषके दोषोंको सर्वथा नष्ट करनेवाली होनेसे साक्षात् अमृतकुम्भ है। उस तीसरी भूमिकासे ही आत्मा निरपराध होता है। उसके अभावमें द्रव्यप्रतिक्रमणादि विषकुम्भ है। ऐसा समयसारकी टीका आत्मख्यातिमें कहा है। इसका आशय यह नहीं है कि प्रतिक्रमणादिको छोड़कर प्रमादी जीवन बिताना श्रेयस्कर है क्योंकि जब प्रतिक्रमणको ही विष कहा है तो अप्रतिक्रमण कैसे अमृत हो सकता है। जिस अप्रतिक्रमणको यहाँ अमृत कहा है वह अज्ञानीका अप्रतिक्रमण नहीं है किन्तु तीसरी भूमिकामें स्थित शुद्ध आत्माका अप्रतिक्रमण है। ऐसा अप्रतिक्रमण शुद्ध आत्मामें लीनतारूप है। उस अवस्थामें आत्मा सब अपराधोंसे रहित होता है। अतः निश्चयसे इस प्रकारका अप्रतिक्रमण ही सच्चा प्रतिक्रमण है। इसीलिए शुद्धोपयोगी साधुकी आलोचन आदि क्रियाको विषकुम्भ कहा है क्योंकि आत्मा तो प्रतिक्रमणादिसे रहित शुद्ध अप्रतिक्रमणादि स्वरूप ही है।

यही बात आगे कहते हैं—

ज्ञानी पुरुष आत्मध्यानके द्वारा त्रिकालवर्ती कर्मोंको भस्म कर देता है इसलिए आत्मध्यानको ही निश्चयसे प्रतिक्रमण आदि कहा है ॥ ३४७ ॥

विशेषार्थ—लगे हुए दोषोंकी विशुद्धिके लिए प्रतिक्रमणादि किये जाते हैं और आगामीकालमें लगनेवाले दोषोंसे बचनेके लिए प्रत्याख्यान किया जाता है। आत्मध्यानके द्वारा पूर्वकृत दोषोंका तो विशोधन होता ही है आगामीमें दोष लगनेकी भी सम्भावना नहीं रहती। अतः आत्मध्यान भूत, भविष्यत् और वर्तमान दोषोंका नाशक है इसलिए वही निश्चयदृष्टिसे प्रतिक्रमणादि स्वरूप है। उसीमें लीनताका प्रयत्न चाहिए।

आगे शुभ और अशुभ कर्मोंके संवरके कारणोंका क्रम कहते हैं—

जैसे शुभके द्वारा अशुभका निरोध होता है वैसे ही शुद्धोपयोगके द्वारा शुभ कर्मोंका भी निरोध होता है। इसलिए योगीको इसी क्रमसे अपनी आत्माका ध्यान करना चाहिए ॥ ३४८ ॥

विशेषार्थ—कर्मोंके आनेके द्वारको बन्द कर देना ही संवर है। अशुभोपयोगसे अशुभ कर्मोंका आस्रव होता है। अशुभोपयोगके स्थानमें शुभोपयोगके करनेसे अशुभोपयोगसे होनेवाले कर्मोंका आस्रव तो रुक

ध्येयस्यात्मनो ग्रहणोपायं तस्यैव स्वरूपमाह—

गहिओ सो सुदणाणे पच्छा संवेयणेण झायव्वो ।
जो णहु [1]सुयमवलंबइ सो मुज्झइ अप्पसब्भावे ॥३४९॥

जाता है किन्तु शुभोपयोगसे होनेवाला कर्मोका आस्रव होता है। परन्तु शुद्धोपयोग से शुभोपयोगसे होनेवाला कर्मोंका आस्रव भी रुक जाता है। और शुद्धोपयोग आत्मध्यानरूप है। आत्मध्यानके विरोधी राग-द्वेष हैं। राग-द्वेषकी मन्दता होनेपर ही आत्मध्यानमें प्रवृत्ति होती है। किन्तु उससे भी पहले शुद्धात्माके स्वरूपकी प्रतीति और अनुभूति होना आवश्यक है। उसके विना सब शुभ कर्म भी व्यर्थ हैं। आत्मश्रद्धान और आत्मज्ञानके होनेपर आत्मध्यानकी ओर अभिमुख होना चाहिए। उसके लिए अशुभसे निवृत्त होकर शुभमें प्रवृत्त होना चाहिए। ऐसा होनेसे अशुभ कर्मोका आस्रव रुक जाता है किन्तु शुभकर्मोंका आस्रव होता रहता है। ज्यों-ज्यों निवृत्तिकी ओर रुचि बढ़ती जाती है त्यों-त्यों शुभ प्रवृत्तिका भी निरोध होता जाता है और आत्मोन्मुखता बढ़ती जाती है। यह आत्मोन्मुखता ही आत्मतल्लीनताकी जननी है। अतः गृहस्थावस्थासे मुक्त होकर आत्मरसके पान करनेका इच्छुक मुमुक्षु निर्ग्रन्थ अवस्थाको धारण करके शुभोपयोगीसे शुद्धोपयोगी बननेकी ओर विशेषरूपसे प्रवृत्त होता है। ज्यों-ज्यों वह शुद्धोपयोगमें स्थिर होता जाता है त्यों-त्यों शुभोपयोगकी भी निवृत्ति होती जाती है और इस तरह शुद्धोपयोगसे शुभका निरोध हो जाता है।

आगे ध्येय आत्माके ग्रहणका उपाय और उसका स्वरूप कहते हैं—

पहले श्रुतज्ञानके द्वारा आत्माको ग्रहण करके पीछे संवेदनके द्वारा उसका ध्यान करना चाहिए। जो श्रुतका अवलम्बन नहीं लेता वह आत्माके सद्भावमें मूढ़ रहता है॥ ३४९॥

विशेषार्थ—सबसे प्रथम आत्माका स्वरूप जानना आवश्यक है और उसके लिए शास्त्राभ्यास आवश्यक है क्योंकि आत्माको हम इन्द्रियोंके द्वारा नहीं जान सकते। हमें अपने सामने दो तरहकी वस्तुएँ दिखाई देती हैं—एक जो स्वयं चलती-फिरती हैं, उठती-बैठती हैं, बातचीत करती हैं, समझती-बूझती हैं और दूसरी, जो न स्वयं चल-फिर सकती हैं, न उठ-बैठ सकती हैं, न बातचीत कर सकती हैं और न जान-देख सकती हैं। पहली प्रकारकी वस्तुको जीव और दूसरी प्रकारकी वस्तुको अजीव कहते हैं। जीव नामको वस्तुका स्वरूपभूत होनेसे जो कभी नष्ट नहीं होता वह निश्चय जीवत्व है, वह जीवमें सदा रहता है। किन्तु जीवमें सदा रहने पर भी वह निश्चय जीवत्व संसार दशामें पुद्गलके सम्बन्धसे दूषित होनेके कारण पाँच इन्द्रियाँ, तीन बल, आयु और श्वासोच्छ्वास इन दस प्राणोंसे यथायोग्य संयुक्त पाया जाता है, इसलिए ये प्राण व्यवहार जीवत्वके हेतु हैं। इसीसे कहा जाता है जो इन प्राणोंसे जीता है, आगे जियेगा तथा पहले जीता था, वह जीव है। किन्तु ये प्राण पौद्गलिक हैं—पुद्गल द्रव्यसे बने हैं क्योंकि मोह आदि पौद्गलिक कर्मोंसे बँधा हुआ होनेसे जीव इन प्राणोंसे संयुक्त होता है और प्राणोंसे संयुक्त होनेके कारण पौद्गलिक कर्मोंके फलको भोगता हुआ पुनः नवीन पौद्गलिक कर्मोंसे बँधता है। इस तरह पौद्गलिक कर्मोंका कार्य होनेसे तथा पौद्गलिक कर्मोंके कारण होनेसे ये प्राण पौद्गलिक हैं यह निश्चित होता है। इन प्राणोंकी परम्परा सदा चलती रहती है क्योंकि जब यह जीव इन प्राणोंके द्वारा कर्मफलको भोगता है तो उसे मोह और राग-द्वेष होते हैं, उनके वशीभूत होकर वह अपने तथा दूसरे जीवोंके प्राणोंको पीड़ा पहुँचाता है और ऐसा होनेसे वह जीव नवीन कर्मोंका बन्ध करता है। इस तरह अनादि पुद्गल कर्मोंके निमित्तसे होनेवाला जीवका विकारी परिणमन प्राणोंकी परम्परा चलते रहनेका अन्तरंग कारण है। अतः पुद्गल प्राणोंकी निवृत्ति

१. एयग्गगदो समणो एयग्गं णिच्छिदस्स अत्थेसु। णिच्छित्ती आगमदो आगमचेट्ठा तदो जेट्ठा ॥—प्रवचनसार ३।३२।

मोत्तूणं बहिंचिंता चिंताणाणम्मि होइ सुदणाणं ।
तं पिय संवित्तिगयं झाणं सद्दिट्ठिणो भणियं ॥३५०॥

के लिए पुद्गल कर्मोंके निमित्तसे होनेवाला जीवका विकारी परिणाम हटना चाहिए और उसके लिए इन्द्रियोंपर विजय प्राप्त करके ज्ञानस्वरूप आत्माका ध्यान करना चाहिए। उसे विचारना चाहिए कि न मैं शरीर हूँ, न मन हूँ, न वाणी हूँ और न उनका कारण हूँ। जिनेन्द्रदेवने शरीर, मन और वाणीको पौद्गलिक कहा है और पुद्गल द्रव्य परमाणुओंका पिण्ड है। किन्तु मैं पुद्गलमय नहीं हूँ, न मैंने उन पुद्गलोंको पिण्डरूप किया है इसलिए मैं शरीर नहीं हूँ और न शरीरका कर्ता हूँ। परमाणु तो स्वयं ही अपने स्निग्ध और रूक्ष गुणके कारण पिण्डरूप होते हैं। यह संसार सर्वत्र पुद्गलोंसे भरा है। उनमें जो कर्मरूप परिणमित होनेकी शक्तिवाले पुद्गल स्कन्ध होते हैं वे जीवकी परिणतिको पाकर स्वयं ही कर्मरूप होते हैं। अतः मैं उनका परिणमन करानेवाला नहीं हूँ। कर्मरूप परिणत वे पुद्गल स्कन्ध ही आगामी भवमें शरीर बननेमें निमित्त होते हैं और नोकर्मपुद्गल स्वयं ही शरीररूप परिणमित होते हैं इसलिए मैं शरीरका कर्ता नहीं हूँ। मेरा यह आत्मा पुद्गलसे भिन्न है क्योंकि इसमें न तो रस है, न रूप है, न गन्ध है, न इसका कोई आकार है यह तो चैतन्यगुणवाला है। जीवके जो त्रस, स्थावर भेद तथा छह काय पृथिवीकाय आदि कहे जाते हैं वे सब वास्तवमें अचेतन होनेसे जीवसे भिन्न हैं। वस्तुतः जीव न तो त्रस है, न स्थावर है, न एकेन्द्रिय आदि है। इस तरह जीवके यथार्थ स्वरूपको जानकर उस स्वरूपका स्वसंवेदन करना चाहिए। 'मैं हूँ' ऐसी प्रतीति तो सभीको होती है किन्तु इस प्रतीतिमें 'मैं' भावका संवेदन होनेपर भी उस 'मैं' में अशुद्धताका ही भान होता है। शुद्धस्वरूपका भान भेदविज्ञानके द्वारा ही सम्भव है। जैसे ज्ञानी पुरुष समल जलमें भी निर्मलता का भान करके पुनः उपायोंके द्वारा निर्मल जल प्राप्त कर लेता है वैसे ही ज्ञानी पुरुष अशुद्ध अवस्थामें भी भेदविज्ञानके द्वारा शुद्धस्वरूपका अनुभव करके उस शुद्धस्वरूपकी प्राप्तिके लिए प्रयत्न करता है। अतः शास्त्रज्ञानके द्वारा पहले आत्माका सद्भाव जानना चाहिए पीछे उसे प्राप्त करनेका प्रयत्न करना चाहिए। उसीके लिए आत्मध्यान आवश्यक है।

ऊपर संवेदनके द्वारा आत्मध्यान करनेका उपदेश दिया है। आगे ग्रन्थकार उसीको स्पष्ट करते हैं—

बाह्य चिन्ताको छोड़कर ज्ञानका चिन्तन करनेसे श्रुतज्ञान होता है। वही ज्ञान संवित्तिगत होने पर सम्यग्दृष्टिका ध्यान कहा गया है ॥३५०॥

विशेषार्थ—मनुष्यका समस्त जीवन बाह्य पदार्थोंकी चिन्तामें ही बीतता है। मनुष्यका समस्त जीवन ही अर्थ और काममय है। जब वह युवा होता है तो उसकी चिन्ताके दो ही मुख्य विषय होते हैं—धन और कामभोग। उन्हींकी चिन्तामें उसका जीवन समाप्त हो जाता है, अपनी चिन्ता वह कभी भी नहीं करता, 'मैं कौन हूँ, कहाँसे आया हूँ, कहाँ जाऊँगा' यह विचार ही उसके मनमें नहीं आता। बाहरकी चिन्तासे मुक्ति मिले तो अपनी चिन्ता करे। अतः आत्मचिन्तनके लिए बाह्य चिन्ता छोड़ना चाहिए—उसे कम करना चाहिए। इस प्रकार बाह्यचिन्तासे मुक्त होकर आत्मबोधक शास्त्रोंका स्वाध्याय करके जो सच्चा ज्ञान प्राप्त होता है उसीको वास्तवमें श्रुतज्ञान कहते हैं। वह श्रुतज्ञान जिसे वस्तुतः आत्मज्ञान कहना अधिक उपयुक्त होगा—जब संवित्तिगत होता है अर्थात् उस ज्ञानके द्वारा आत्मचिन्तनमें निमग्न ध्यानी आत्मिक सुखका रसास्वादन करता है उसकी वह एकाग्रता ही ध्यान कहा जाता है। सारांश यह है कि स्वसंवेदन रूप भावश्रुतसे आत्माको जानता है, जानकर आत्माकी भावना करता है। तब उस वीतराग स्वसंवेदनरूप ज्ञान भावनासे केवलज्ञान उत्पन्न होता है।

उक्तं च—

दव्वसुयादो भावं भावादो होइ भेयसण्णाणं।
संवेयणसंवित्ति केवलणाणं तदो भणियं ॥१॥

संवित्तिस्वरूपं तस्यैव स्वामित्वं भेदं सामग्रीं चाह—

लक्खणदो णियल ˙ अणुहवमाणस्स जं हवे सोक्खं।
सा संवित्ती भणिया सयलवियप्पाण णिद्दहणा ॥३५१॥
णा सराय इयरा पमादरहिया तहेव इयरा[2] हु।
अणुहव चायपमादो सुद्धे इयरेसु विकहाई ॥३५२॥

कहा भी है—

द्रव्यश्रुतसे भावश्रुत होता है, भावश्रुतसे भेदज्ञान होता है। भेदज्ञानसे आत्मानुभूति होती है और आत्मानुभूतिसे केवलज्ञान होता है। इसका आशय यह है कि मोक्षार्थीको आगम और अध्यात्म शास्त्रका अभ्यास करना चाहिए उसके विना भेदज्ञान नहीं होता और भेदज्ञानके विना आत्मानुभूति नहीं होती। क्योंकि आगमाभ्यासके विना गुणस्थान, जीवसमास, मार्गणा आदिका बोध नहीं होता और अध्यात्मके जाने विना इस सबसे भिन्न मैं हूँ इस प्रकारका बोध नहीं होता। ऐसा बोध न होनेसे अपने आत्माको भावकर्मरूप रागादि विकल्पोंसे और ज्ञानावरणादि द्रव्य कर्मोंसे भिन्न नहीं जानता तथा नोकर्मरूप शरीर आदिसे भी अपनेको भिन्न नहीं जानता। इस प्रकारका भेदज्ञान न होनेसे अपनी शुद्ध आत्माकी ओर रुचि कैसे हो सकती है। अतः द्रव्यश्रुत अर्थात् परमागमको पढ़कर द्रव्य गुण पर्यायका सम्यक् ज्ञान करना चाहिए। पीछे आगमके आधारसे स्वसंवेदन ज्ञान होने पर स्वसंवेदन ज्ञानके बलसे केवलज्ञान प्रकट होता है।

आगे संवित्तिका स्वरूप उसके स्वामी, भेद और सामग्रीको कहते हैं—

लक्षणके द्वारा अपने लक्ष्यका अनुभव करते हुए जो सुख होता है उसे संवित्ति कहते हैं। वह संवित्ति समस्त विकल्पोंको नष्ट करनेवाली है ॥३५१॥

विशेषार्थ—आगमके अभ्याससे आत्माके स्वरूपको जानकर उस स्वरूपका अनुभव करते समय जो आन्तरिक सुख होता है उसे संवित्ति कहते हैं। यह संवित्ति सम्यग्दृष्टिको ही होती है। आत्म स्वभावको जानकर भी उसमें रुचि होना चाहिए। रुचि हुए विना आत्मानुभव नहीं होता। आत्मानुभव ही समस्त संकल्प-विकल्पोंका नाशक है क्योंकि आत्मानुभूति कालमें कोई संकल्प-विकल्प नहीं रहता। ज्यों-ज्यों उसमें स्थिरता आती जाती है त्यो-त्यों विकल्पोंसे छुटकारा होकर निर्विकल्प दशा प्राप्त होती जाती है।

संवित्तिका स्वरूप बतलाकर आगे उसके स्वामी का कथन करते हैं—

श्रमण, सरागी और वीतरागी तथा प्रमादरहित और प्रमादसहित होते हैं। प्रमादको त्याग कर शुद्ध आत्माका अनुभव करो। प्रमादसहितमें तो विकथा आदि प्रमाद रहते हैं ॥३५२॥

विशेषार्थ—छठे गुणस्थानका नाम प्रमत्त संयत है। चूँकि इस गुणस्थानमें संयमके साथ प्रमाद भी रहता है इसलिए इसे प्रमत्तसंयत कहते हैं। श्रमणपना इसी गुणस्थानसे प्रारम्भ होता है। इसके साथ जो संयत शब्द जुड़ा है वह इसी बातका बोधक है कि यहाँसे आगेके सब गुणस्थान संयमीके ही होते हैं। स्त्री-कथा, भोजनकथा, राष्ट्रकथा और राजकथा ये चार विकथाएँ, चार कषायें, पांच इन्द्रियाँ, एक निद्रा और एक स्नेह ये पन्द्रह प्रमाद हैं। सातवाँ गुणस्थान अप्रमत्तसंयत है। अतः श्रमण या संयमी प्रमादसहित भी होते हैं और प्रमादरहित भी होते हैं। दसवें गुणस्थान तक राग रहता है। आगे नहीं रहता। अतः श्रमण

---

१. होइसव्वस—मु०। २. तहेव सहियाओ मु०। समणा सुद्धुवजुत्ता सुहोवजुत्ता य होंति समयम्हि। तेसुवि सुद्धुवजुत्ता अणासवा सासवा सेसा ॥—प्रवचनसार ३।४५॥

दुक्खं णिंदा चिंता मोहोविय णत्थि कोइ अपमत्ते ।
उप्पज्जइ परमसुहं परमप्पयणाणअणुहवणे ॥३५३॥
[2]हेयोपादेयविदो संजमतववीयरायसंजुत्तो ।
जिदुदुक्खाइं तहं चिय सामग्गी सुद्धचरणस्स ॥३५४॥

ध्यातुर्ध्येय[3]संबन्धं चारित्रनामान्तरं ध्येयस्यापि नाममालां प्राह—

सामण्णे णियबोहे वियलियपरभावपरमसब्भावे ।
तत्थाराहणजुत्तो भणिओ खलु सुद्धचारित्ती ॥३५५॥
सामण्णं परिणामी जीवसहावं च परमसब्भावं ।
धेयं गुज्झं परमं तहेव तच्चं समयसारं ॥३५६॥
समदा तह मज्झत्थं सुद्धो भावो य वीयरायत्तं ।
तह चारित्तं धम्मो सहावआराहणा भणिया ॥३५७॥

इति वीतरागचारित्राधिकारः ।

सरागी भी होते हैं और वीतरागी भी होते हैं। प्रमाददशा आत्मानुभूतिमें बाधक है। उक्त प्रमादोंको हटाये बिना स्थिर आत्मानुभूति नहीं होती, इसीसे अप्रमत्त दशासे ही ध्यानकी स्थिरता स्वीकार की गयी है। वैसे क्षणिक आत्मानुभूति तो अविरत सम्यग्दृष्टिको भी होती है। किन्तु ऊपर जो संवित्तिगत ध्यान कहा है वह अप्रमत्त साधुके ही होता है वही उसका यथार्थ स्वामी है।

क्योंकि—

अप्रमत्त साधुके दुःख, निन्दा, चिन्ता, मोह और कोई भी प्रमाद नहीं होता। इसलिए उत्कृष्ट आत्मिक ज्ञानका अनुभवन करते हुए उसे परम सुख होता है ॥३५३॥

आगे संवित्तिकी सामग्री बतलाते हैं—

शुद्ध आचरणकी सामग्री है—हेय और उपादेयका सम्यक् परिज्ञान, संयम, तप और वीतरागतासे संयुक्त होना तथा परीषह आदिका जीतना। अर्थात् जो ज्ञानी हेय उपादेयको ठीक रीतिसे जानता है, संयम और तपके साथ वीतरागी होता है तथा परीषहोंको जीतता है उनसे घबराता नहीं है वही शुद्धचारित्रका पालन करनेमें समर्थ होता है ॥३५४॥

आगे ध्याता और ध्येयके सम्बन्धको जिसका दूसरा नाम चारित्र है, तथा ध्येयके नामोंको कहते हैं—

समस्त परभावोंसे रहित परम सद्भावरूप आत्मज्ञानमें जो तात्त्विक आराधनासे युक्त होता है उसे शुद्धचारित्रवाला ध्याता कहा है ॥३५५॥ सामान्य, परिणामी, जीवस्वभाव, परम-सद्भाव, परमगुह्य, तत्त्व, समयसार ये सब ध्येय (जिसका ध्यान किया जाता है) के नामान्तर हैं। समता, माध्यस्थ्य, शुद्धभाव, वीतरागता, चारित्र, धर्म, स्वभाव आराधना भी उसे कहते हैं ॥३५६-५७॥

विशेषार्थ—सविकल्प दशामें विषयकषायसे बचनेके लिए और चित्तको स्थिर करनेके लिए पंचपरमेष्ठी आदि परद्रव्य भी ध्येय होता है। बादको जब अभ्यास करनेसे चित्त स्थिर हो जाता है तो शुद्ध बुद्ध एक स्वभाव निज शुद्ध आत्माका स्वरूप ही ध्येय होता है। ध्याताको अन्तरंग और बाह्य परिग्रहसे रहित होना चाहिए। तभी वास्तवमें चित्त स्थिर हो सकता है। ध्येय वस्तुमें निश्चल होनेका ही नाम ध्यान

---

१. परमपया—ज० । २. हेज्मायविदण्हु आ० । हेयोपायविदण्हु अ० क० ख० ज० । ३. सम्बन्ध स्वरूपचा— अ० क० ख० ज० ।

सामान्यविशेषयोः परस्पराधारत्वेन परस्परावस्तुत्वं दर्शयति—

अत्थित्ताइसहावा सामण्णविसेससंठिया[1] जत्थ।
अवरुप्परमविरुद्धा तं णियतच्चं हवे परमं ॥३५८॥

होऊण जत्थ णट्ठा होसंति पुणोऽवि जत्थ पज्जाया।
वट्टंता वट्टंति हु तं णियतच्चं हवे परमं ॥३५९॥

णासंतो वि ण णट्ठो उप्पण्णो णेव संभवं[2] जंतो।
संतो तियालविसये तं णियतच्चं हवे परमं ॥३६०॥

है। उत्कृष्ट ध्यानमें काय और वचनकी चेष्टारूप व्यापारका तो कहना ही क्या, शुभ-अशुभ विकल्परूप मनोव्यापार भी नहीं होता। सहज शुद्ध, ज्ञानदर्शनस्वभाव परमात्मतत्त्वका सम्यक् श्रद्धान, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् आचरणरूप अभेदरत्नत्रयात्मक परम समाधिमें तल्लीनता ही उत्कृष्ट ध्यान है उस ध्यानमें स्थित महात्माओंको जो वीतराग परमानन्द होता है वही निश्चयमोक्षमार्ग है। उसके अनेक नाम हैं—शुद्धात्मस्वरूप, परमात्मस्वरूप, सिद्धस्वरूप, परमतत्त्वज्ञान, स्वसंवेदनज्ञान, शुद्धपारिणामिकभाव, शुद्धचारित्र, परमतत्त्व, शुद्धोपयोग, परमार्थ, शुद्धात्मानुभूति, समयसार, समता, वीतरागसामायिक, शुक्लध्यान, परमसाम्य, परमवीतरागता आदि।

वीतरागचारित्राधिकार समाप्त।

सामान्य और विशेषमें परस्पर आधार रूपसे परस्पर अवस्तुपना बतलाते हैं—

जिसमें अस्तित्वादिस्वभावरूप सामान्य और विशेष परस्परमें अविरुद्ध रूपसे स्थित हैं वही परम निजतत्त्व है ॥३५८॥ जिसमें पर्याय उत्पन्न होकर नष्ट हो जाती है, और नष्ट होकर पुनः उत्पन्न होती है तथा वर्तमान भी रहती है वह परम निजतत्त्व है ॥३५९॥ जो असत् नहीं होते हुए भी न नष्ट होता है और न उत्पन्न होता है तथा तीनों कालोंमें सत् रहता है वह परम निजतत्त्व है ॥३६०॥

विशेषार्थ—अस्तित्वका अर्थ है सत्ता। सत्ताके दो रूप हैं—महासत्ता और अवान्तरसत्ता। समस्त पदार्थोंमें रहनेवाली और सादृश्य अस्तित्वको सूचित करनेवाली महासत्ता या सामान्यसत्ता है। और एक निश्चित वस्तुमें रहनेवाली तथा स्वरूप अस्तित्वको सूचित करनेवाली अवान्तरसत्ता या विशेषसत्ता है। महासत्ता अवान्तरसत्तारूपसे असत्ता है और अवान्तरसत्ता महासत्तारूपसे असत्ता है इस तरह सत्ता सामान्यविशेषात्मक है। और सत्ता द्रव्यसे भिन्न नहीं है अतः द्रव्य भी सामान्य विशेषात्मक है। उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यकी एकताका नाम ही सत्ता है और सत्ता ही द्रव्यका लक्षण है। द्रव्यमें प्रति समय पूर्व पर्यायका नाश, उत्तर पर्यायका उत्पाद और द्रव्यरूपसे ध्रुवपना होता है। जैसे मिट्टीमें पिण्डपर्यायका विनाश, घटपर्यायका उत्पाद और मिट्टीपना ध्रुव रहता है। यह उत्पाद व्यय ध्रौव्य द्रव्यका स्वभाव है, इस तरह द्रव्य द्रव्यरूपसे न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है किन्तु पर्यायका उत्पाद और विनाश होता है और पर्यायके विना द्रव्य सम्भव नहीं है अतः पर्यायकी अपेक्षा द्रव्य भी उत्पाद विनाशशील है। एक सर्वमान्य नियम है सत्का विनाश नहीं होता और असत्की उत्पत्ति नहीं होती कि जैसे घी की उत्पत्ति होनेपर सत् गोरसका विनाश नहीं होता

१. सुसंठिया जत्थ सामण्णविसेसा अ० क० ख० ज० मु०। २. संभवे अ० क० ख० मु०। उप्पत्ती व विणासो दव्वस्स य णत्थि अत्थि सब्भावो। विगमुप्पादधुवत्तं करेंति तस्सेव पज्जाया ॥११॥ भावस्स णत्थि-णासो णत्थि अभावस्स चेव उप्पादो। गुणपज्जएसु भावा उप्पादवए पकुव्वंति ॥१५॥ मणुसत्तणेण णट्ठोदेही देवो हवेदि इदरो वा। उभयत्थ जीवभावो ण णस्सदि ण जायदे अण्णो ॥१७॥ सो चेव जादि मरणं जादि ण णट्ठो ण चेव उप्पण्णो। उप्पण्णो य विणट्ठो देवो मणुसोत्ति पज्जाओ ॥१८॥—पञ्चास्तिकाय।

समयसारस्य कार्यकारणत्वं[1] कारणसमयेन[2] कार्यसिद्धयर्थं युक्तिमाह—

कारणकज्जसहावं समयं णाऊण होइ ज्झायव्वं ।
कज्जं[3] सुद्धसरूवं कारणभूदं तु साहणं ॥३६१॥

और असत्—गोरससे भिन्न पदार्थान्तरका उत्पाद नहीं होता। इस तरह सत्का विनाश और असत्का उत्पाद नहीं होते हुए भी पूर्व अवस्थाका विनाश और उत्तर पर्यायका उत्पाद द्रव्यमें प्रतिसमय होता है। यह द्रव्यका स्वभाव है। सत्का नाश नहीं होता और असत्का उत्पाद नहीं होता इसका एक और उदाहरण है—जीवकी मनुष्यपर्याय नष्ट होती है तथा देव या अन्य पर्याय उत्पन्न होती है किन्तु जीवपना न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है। अर्थात् मनुष्य पर्यायका विनाश होनेपर भी जीवपनेका विनाश नहीं होता। देवपर्यायका उत्पाद होनेपर भी जीवपनेका उत्पाद नहीं होता। इस तरह सत्के विनाश और असत्का उत्पाद न होनेपर भी परिणमन होता रहता है। अतः पर्यायोंके साथ एक वस्तुपना होनेसे जन्म-मरण होते हुए भी जो सदा अनुत्पन्न और अविनष्ट रहता है वह जीवद्रव्य ही परमतत्त्व है।

समयसारको कार्य कारणपना तथा कारण समयके द्वारा कार्यकी सिद्धिके लिए युक्ति देते हैं—

समय कारण रूप और कार्यरूप है ऐसा जानकर उसका ध्यान करना चाहिए। कार्य शुद्धस्वरूप है और उसका जो साधन है वह कारणभूत है ॥३६१॥

विशेषार्थ—समयका अर्थ आत्मा है। संसारदशाके पश्चात् मुक्तदशा प्राप्त होती है। जैसे मिट्टीकी पिण्डपर्याय नष्ट होने पर घटपर्याय उत्पन्न होती है अतः घटपर्याय कार्य है और पिण्डपर्याय विशिष्ट मिट्टी उसका कारण है। इसी तरह संसारी जीवकी संसार दशा छूटनेपर मुक्तदशा प्राप्त होती है। किन्तु संसार दशा तो जीवकी अशुद्धदशा है और मुक्तदशा शुद्धदशा है। अशुद्धदशाको शुद्धदशाका उपादान कारण कैसे कहा जा सकता है। वैसे तो जो आत्मा संसारदशामें है वही मुक्तदशाको प्राप्त होती है इसलिए उसकी पूर्व अवस्था कारण है और उत्तर अवस्था कार्य है अतः वह स्वयं कारण भी है और कार्य भी है। इसीसे ऊपर समयको कारणरूप भी कहा है और कार्यरूप भी कहा है। तथा उसका ध्यान करनेके लिए कहा है और यह भी कहा है कि कार्य शुद्धस्वरूप है। तव प्रश्न होता है कि कार्य शुद्धस्वरूपकी सिद्धिके लिए क्या अशुद्ध आत्माका ध्यान करना चाहिए और अशुद्ध आत्माका ध्यान करनेसे शुद्धस्वरूपकी प्राप्ति हो सकती है? इसके समाधानके लिए हमें शास्त्रोंके इस कथनका स्मरण करना चाहिए कि जैसे सिद्ध परमात्मा हैं वैसे ही संसारी आत्मा हैं। शुद्ध द्रव्यदृष्टिसे संसारी जीवोंमें और मुक्तजीवोंमें कोई अन्तर नहीं है। संसारीजीव भी सिद्धोंके समान ही सम्यक्त्व आदि आठ गुणोंसे युक्त और जन्म-मरणसे रहित हैं। अतः निश्चय दृष्टिसे कार्य परमात्मा और कारण परमात्मामें कोई अन्तर नहीं है। (देखो नियमसार गाथा ४७-४८) द्रव्यसंग्रह गाथा १३ में शुद्धनिश्चयनयसे सब जीवोंको शुद्ध कहा है। उसी शुद्धस्वरूप कारण परमात्माका ध्यान करनेसे कार्य शुद्धस्वरूपकी सिद्धि होती है। आशय यह है कि जीवके पारिणामिक भावोंमें एक जीवत्वभाव भी है। शुद्ध चैतन्यस्वरूप जो जीवत्व है वह अविनाशी होनेके कारण शुद्ध द्रव्यके आश्रित होनेसे शुद्धद्रव्यार्थिकनयकी अपेक्षा शुद्धपारिणामिकभाव कहा जाता है। कर्मजनित दस प्राणरूप जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व ये तीनों अशुद्धपारिणामिक भाव हैं। यद्यपि ये तीनों अशुद्धपारिणामिक व्यवहारनयसे संसारी जीवमें हैं तथापि शुद्ध निश्चयनयसे नहीं हैं और मुक्त जीवमें तो सर्वथा ही नहीं हैं। इन शुद्ध और अशुद्ध पारिणामिक भावोंमेंसे ध्यानकालमें शुद्धपारिणामिक ध्येयरूप होता है क्योंकि वह द्रव्यरूप होनेसे अविनाशी है। उसी शुद्धात्मस्वरूपका सम्यक्

१. कार्यकारित्वं ज०। २. कारणसमयस्य चर्चिका—अ० क० ख० ज० मु०। ३. ये केचिद् अत्यसान्नभव्यजीवाः ते'''सिद्धक्षेत्रं परिप्राप्य निर्व्याबाधसकलविमलकेवलज्ञान'''शक्तियुक्ताः सिद्धात्मानः कार्यसमयसाररूपाः कार्यशुद्धाः।'—नियम० टी०, गा० ४७।

सुद्धो कम्मखयादो कारणसमओ हु जीवसब्भावो।
पुणु सहावज्झाणं तम्हा तं कारणं झेयं ॥३६२॥

तयोः स्वरूपं कारणसमयस्य च[1] कारणत्वमाह—

किरियातीदो सत्थो णाणाइसंजुओ अप्पा।
तह मज्झत्थो सुद्धो कज्जसहावो हवे समओ ॥३६३॥
उदयादिसु पंचह्लं कारण ओ हु तत्थ परिणामो।
जम्हा लद्धा हेऊ सुद्धो सो जणइ[2] अप्पाणं ॥३६४॥

कारणसमयेन कार्यसमयस्य दृष्टान्तसिद्धिमाह—

जह इह विहावहेदूं असुद्धयं कुणइ आदमेवादा।
तह सब्भावं लद्धा सुद्धो सो कुणइ अप्पाणं ॥३६५॥

श्रद्धान, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् आचरणरूप कारणसमयसार है उसीसे शुद्धस्वरूप मोक्षकी प्राप्ति होती है। आगे ग्रन्थकार स्वयं इस वातको कहते हैं—

कर्मोंके क्षयसे शुद्ध जीवका स्वभाव कारण समय है। कर्मोंका क्षय उस स्वभावके ध्यानसे होता है। अतः कारणसमय शुद्धस्वरूप ध्येय—ध्यानके योग्य है ॥३६२॥

आगे ग्रन्थकार कार्यसमय और कारणसमयका स्वरूप तथा कारणसमय क्यों कारण है यह बतलाते हैं—

निष्क्रिय, प्रशस्त, अनन्तज्ञानादि गुणोंसे युक्त वीतराग शुद्ध आत्मा कार्य समय है ॥३६३॥ और औदयिक, औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक तथा पारिणामिक इन पाँच भावोंमें जो पारिणामिकभाव है वह कारणसमय है। क्योंकि शुद्धआत्मस्वरूपका श्रद्धान ज्ञान आचरणरूप कारणके मिलनेपर उसीका ध्यान आत्माको शुद्ध करता है ॥३६४॥

विशेषार्थ—जीवके पाँच भाव कहे हैं—औदयिकभाव–जो कर्मोंके उदयसे होता है, औपशमिक भाव–जो कर्मोंके उपशमसे होता है, क्षायिकभाव–जो कर्मोंके क्षयसे होता है, क्षायोपशमिकभाव–जो कर्मोंके क्षयोपशमसे होता है, और पारिणामिक भाव–जो द्रव्यका स्वाभाविक भाव है जिसमें कर्मका उदयादि निमित्त नहीं है। यों तो इन पाँचों भावोंको जीवका स्वतत्त्व कहा है क्योंकि जीवके सिवाय अन्य किसी द्रव्यमें औदयिकादिभाव नहीं होते हैं। इनमेंसे कर्मनिरपेक्ष स्वाभाविकभाव पारिणामिक ही है अतः वही ध्येय है। उसीका ध्यान करनेसे आत्मा शुद्ध होता है।

दृष्टान्त द्वारा कारणसमयसे कार्यसमयकी सिद्धिका समर्थन करते हैं—

जैसे इस संसारमें आत्मा विभावके कारणोंको पाकर अपनेको अशुद्ध करता है वैसे ही स्वभावको पाकर अपनेको शुद्ध करता है ॥३६५॥

विशेषार्थ—कर्मोंका निमित्त पाकर यह आत्मा स्वयं ही विभावरूप परिणमन करता है स्वभावसे जो विपरीत है वह विभाव है। ज्ञान दर्शन, चारित्र, सम्यक्त्व ये स्वभाव हैं और इनके विपरीत अज्ञान,

---

१. च व्युत्पत्तिमाह अ० क० ख० मु०। च कारणत्वमाह व्युत्पत्तिमाह ज०। २. कुणइ मु०। 'औपशमिकादिपञ्चभावानां मध्ये केन भावेन मोक्षो भवतीति चिन्त्यते''''यदा कालादिलब्धिवशेन भव्यत्वशक्तेर्व्यक्तिर्भवति तदायं जीवः सहजशुद्धपारिणामिकभावलक्षणनिजपरमात्मद्रव्यसम्यक्श्रद्धानज्ञानानुचरणपर्यायेण परिणमति।'—समयसार गा० ३२०, टीका जयसेन।

एकस्याप्युपादानहेतोः कार्यकारणत्वे न्यायमाह—

उप्पज्जंतो कज्जं कारणमप्पा णियं वि जणयंतो।
तम्हा इह ण विरुद्धं एकस्स वि कारणं कज्जं ॥३६६॥

स्वसंवेदनहेतुमात्रेण स्वरूपसिद्धिर्भविष्यति इत्याशंक्य ाह—

असुद्धसंव्वेयणेण य अप्पा वंधेइ कम्मणोकम्मं।
सुद्धसंवेयणेण य अप्पा मुंचेइ कम्मणोकम्मं ॥३६७॥

अदर्शन, मिथ्यात्व, असंयम आदि विभाव हैं। जब तक यह जीव परमें आत्मवुद्धि रखता है परको अपना मानता है मैं दूसरोंका इष्ट-अनिष्ट कर सकता हूँ या दूसरे मेरा इष्ट-अनिष्ट कर सकते हैं ऐसा भाव रखता है तब तक उसका वैभाविक परिणमनसे छुटकारा नहीं होता। किन्तु जब वह अपने स्वभावका अवलम्बन लेता है तो उसका वैभाविक परिणमनसे छुटकारा हो जाता है। अतः स्वभावके अवलम्बनसे आत्मा शुद्ध होता है और विभावके कारणोंको अपनानेसे अशुद्ध होता है।

एक ही उपादान कारण कार्य और कारण कैसे होता है—इसमें युक्ति देते हैं—

कार्यको उत्पन्न करनेसे आत्मा कारण है और स्वयं ही उत्पन्न होनेसे कार्य है। इसलिए एक ही आत्माका कारण और कार्य होना विरुद्ध नहीं है ॥३६६॥

विशेषार्थ—आत्माको कारण और कार्य दोनों कहा है। और कारण तथा कार्य भिन्न-भिन्न होते हैं जो कारण होता है वह कार्य नहीं होता और जो कार्य होता है वह कारण नहीं होता। जैसे मिट्टी कारण है और घट उसका कार्य है। इसलिए आत्माको कारण समय और कार्य समय कहनेमें विरोध प्रतीत होता है। उस विरोधको दूर करनेके लिए ग्रन्थकार कहते हैं कि जो कार्य को उत्पन्न करता है उसे कारण कहते हैं और जो उत्पन्न होता है उसे कार्य कहते हैं। अनन्तदर्शन, अनन्तज्ञान, अनन्तसुख, अनन्तवीर्य आदि गुणोंसे युक्त सिद्धपरमात्मा कार्यसमयसार रूप हैं। और शुद्धात्माके श्रद्धान ज्ञान और आचरणसे विशिष्ट आत्मा कारण-समयसाररूप है। जो आत्मा कारणसमयसाररूप है वही आत्मा शुद्ध-बुद्ध होकर सिद्ध परमात्मा बनती है। चूँकि सिद्धपरमात्मारूप दशा उसीमें उत्पन्न हुई इससे वह आत्मा कार्यरूप है और अपने ही सम्यक् श्रद्धान ज्ञानादिरूप कारणसे वह उत्पन्न हुई है इसलिए उसका कारण भी वह स्वयं है। अतः एक ही आत्मा कारण भी है और कार्य भी है। वस्तुतः उपादान कारण ही कार्यरूप होता है। जैसे घटका उपादान कारण मिट्टी है अतः मिट्टी ही घटरूप होती है। इसी तरह संसारी आत्मा ही अपने स्वरूपके श्रद्धान ज्ञान और आचरणसे मुक्त होता है अतः वह स्वयं ही कार्य है और स्वयं ही अपना कारण है॥

स्वसंवेदनरूप हेतुमात्रसे स्वरूपकी सिद्धि हो जायेगी, ऐसी आशंका करके कहते हैं—

अशुद्ध संवेदनसे आत्मा कर्म और नोकर्मसे बँधता है। और शुद्ध संवेदनसे कर्म और नोकर्म से छूटता है ॥३६७॥

विशेषार्थ—स्वसंवेदनका मतलब है 'अपना ज्ञान'—स्वयंको जानना। स्वसंवेदन शुद्ध भी होता है और अशुद्ध भी होता है। शुद्ध स्वरूपका संवेदन शुद्ध स्वसंवेदन है और अशुद्ध स्वरूपका संवेदन अशुद्ध संवेदन है। संवेदन तो चेतनारूप है। चेतनाके दो भेद हैं—अशुद्ध चेतना और शुद्ध चेतना। अशुद्ध चेतनाके भी दो भेद हैं—कर्मफल चेतना और कर्मचेतना। कर्म और कर्मके फलमें आत्मबुद्धिका होना कर्मचेतना और कर्मफल चेतना है और ज्ञानस्वरूप आत्मामें आत्मसंचेतनका होना ज्ञानचेतना है। संसारदशामें अज्ञानीजीव स्व और परका भेद न जाननेके कारण पौद्गलिक कर्मोंका निमित्त पाकर उत्पन्न हुए काम-क्रोधादिरूप विकारोंको ही अपना मानता है। वह स्व और परमें एकत्वका आरोप करके परद्रव्यस्वरूप राग-द्वेषसे एक होकर ऐसा मानता है कि मैं रागी हूँ, द्वेषी हूँ, मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ, मैं अमीर हूँ, गरीब हूँ यह सब अशुद्ध स्वसंवेदन है।

पढमं मुत्तसरूवं मुत्तसहावेण मिस्सियं जम्हा।
बिदियं मुत्तामुत्तं सपरसरूवस्स पच्चक्खं ॥३६८॥

हेऊ सुद्धे सिज्झइ वज्झइ इयरेण णिच्छियं जीवो।
तम्हा दव्वं भावो गउणाइविवक्खए णेओ ॥३६९॥

उक्तं[1] चूलिकायां—

सकलसमयसारार्थं परिगृह्य पराश्रितोपादेयवाच्यवाचकरूपं पञ्चपदाश्रितं श्रुतं कारणसमयसारः। भावनमस्काररूपं कार्यसमयसारः। तदाधारेण चतुर्विधधर्मध्यानं कारणसमयसारः। तदनन्तरं प्रथमशुक्लध्यानं द्विचत्वारिंशदभेदरूपं पराश्रितं कार्यसमयसारः। तदाश्रितभेदज्ञानं कारणसमयसारः। तदाधारीभूतं परान्मुखाकारस्वसंवेदनभेदरूपं कार्यसमयसारः। तत्रैवाभेदस्वरूपं परमकार्यनिमित्तात्

इसी तरह कामासक्त प्राणी विषयभोग करते हुए जो सुखानुभूति करता है वह भी अशुद्ध स्वसंवेदन है। किन्तु स्व और परके भेदको जाननेवाले ज्ञानीका जो स्वसंवेदन है वह शुद्ध स्वसंवेदन है इसीसे उसे वीतरागस्वसंवेदन कहते हैं। इस वीतराग स्वसंवेदनसे ही जीव कर्मबन्धनसे छूटता है। और अशुद्ध स्वसंवेदनसे तो नवीन कर्मबन्ध होता है। इसीसे समयसार (गाथा १३०-१३१) में कहा है कि जैसे सोनेसे सोनेके आभूषण बनते हैं और लोहेसे लोहेके आभूषण बनते हैं वैसे ही अज्ञानीके अज्ञानमय क्रोधादिभाव होते हैं जो नवीन कर्मबन्ध के हेतु होते हैं और ज्ञानीके क्षमा आदिरूप ज्ञानमय भाव होते हैं जो संवर और निर्जराके कारण होते हैं। अविरत सम्यग्दृष्टिके यद्यपि चारित्रमोहका उदय होनेसे क्रोधादि भाव होते हैं किन्तु उनमें उसकी आत्मबुद्धि नहीं होती। वह उन्हें परके निमित्तसे होनेवाली उपाधि ही मानता है इससे ऐसा बन्ध नहीं होता जिससे संसार बढ़ता हो।

पहला अशुद्ध स्वसंवेदन मूर्तस्वरूप है क्योंकि वह पौद्गलिक कर्मोंके उदयादिसे होनेवाले औदयिक आदि भावोंसे मिला हुआ होता है। और दूसरा शुद्ध स्वसंवेदन मूर्तिक भी है और अमूर्तिक भी है क्योंकि उसमें स्व और परस्वरूपका प्रत्यक्ष होता है ॥३६८॥

विशेषार्थ—स्व और परके भेदको न जानकर परमें आत्मबुद्धिको लिये हुए जो अशुद्ध संवेदन होता है वह मूर्तिक है क्योंकि कर्मोंके उदयादिके निमित्तसे होनेवाले मूर्तिक भावोंसे मिला होता है जैसे राग मेरा है मैं स्थूल या कमजोर हूँ इत्यादि। किन्तु जो शुद्ध संवेदन होता है उसमें परके साथ स्वका संवेदन होते हुए भी परमें आत्मबुद्धि नहीं होती। परको पर और स्वको स्व ही अनुभवन करता है। जैसे 'मैं मनुष्य हूँ' ऐसा जानते हुए भी मनुष्य पर्यायको अपना नहीं मानता।

अतः शुद्ध कारणके होनेपर जीव मुक्त होता है और अशुद्ध कारणके होनेपर निश्चितरूपसे बँधता है। इसलिए गौण और मुख्य विवक्षासे द्रव्य और भावको जानना चाहिए ॥३६९॥

चूलिकामें कहा है—

समस्त समयसारके अर्थको ग्रहण करके पराश्रित होते हुए भी उपादेय जो वाच्य (अर्थ) वाचक (शब्द) रूप पंचनमस्कार मन्त्र है वह कारण समयसार है और भाव नमस्काररूप कार्य समयसार है। उसके आधारसे जो पिण्डस्थ, पदस्थ, रूपस्थ और रूपातीतके भेदसे चार प्रकारका धर्मध्यान होता है वह कारण समयसार है। उसके पश्चात् ४२ भेद रूप जो प्रथम शुक्लध्यान होता है, जो पराश्रित है, वह कार्य समयसार है। और उस प्रथम शुक्लध्यानके आश्रयसे जो भेदज्ञान होता है वह कारणसमयसार है। वह भेदज्ञान रूप कारणसमयसार जिसका आधारभूत है वह स्वसंवेदनरूप कार्यसमयसार है जो परसे विमुख है। उस अभेद-

---

१. चूलिका ('उक्तं च' नास्ति)—ज०।

शुभपरमाण्वास्रवो[1] भवति । ततस्तीर्थंकरनामकर्मबन्धो भवति । पश्चादभ्युदयपरम्परानिःश्रेयसस्वार्थसिद्धिनिमित्तरूपं भवति । तत आसन्नभव्यस्य दर्शनचारित्रमोहोपशमात् क्षयोपशमात् क्षयाद्वा स्वाश्रितस्वरूपनिरूपकभावनिराकाररूपं सम्यग्द्रव्यश्रुतं कारणसमयसारः । तदेकदेशसमर्थो भावश्रुतं कार्यसमयसारः । ततः स्वाश्रितोपादेयभेदरत्नत्रयं कारणसमयसारः । तेषामेकत्वावस्था कार्यसमयसारः । तदेकदेशशुद्धतोत्कर्षमन्तर्मुखाकारं शुद्धसंवेदनं क्षायोपशमिकरूपम् । ततः स्वाश्रितधर्मध्यानं कारणसमयसारः । ततः प्रथमशुक्लध्यानं कार्यसमयसारः । ततो द्वितीयशुक्लध्यानाभिधानकं क्षीणकषायस्य द्विचरमसमयपर्यन्तं कारणकार्यपरम्परा कारणसमयसारः । एवमप्रमत्तादिक्षीणान्तं[2] समयं समयं प्रति कारणकार्यरूपं ज्ञातव्यम् । तस्माद् घातिक्षये भावमोक्षो भवति । सहजपरमपारिणामिकवशात्क्षायिकानां[3] चतुष्टयप्रकटनं नवकेवललब्धिरूपं जघन्यमध्यमोत्कृष्टपरमात्मा साक्षात्कार्यसमयसार एव भवति । ततो द्रव्यमोक्षो भवति । अनन्तरं सिद्धस्वरूपं कार्यसमयसारो भवति । एवमवयवार्थप्रतिपत्तिपूर्विका समुदायार्थप्रतिपत्तिर्भवतीति न्यायादुपादानकारणसदृशं कार्यं भवति । परमचित्कलाभरणभूषितो भवति । सोऽपि भव्यवरपुण्डरीक एव लभते ।

"ख[4]यउवसमियविसोही देसण पाउग्ग करणलद्धी य ।
चत्तारिवि सामण्णा करणं सम्मत्तचारित्तं ।।"—लब्धिसार, गा० ३ ।

स्वरूप परमकार्यके निमित्तसे शुभ परमाणुओंका आस्रव होता है । उससे तीर्थंकर नामकर्मका बन्ध होता है । उसके पश्चात् वह तीर्थंकर नामकर्मका बन्ध सांसारिक अभ्युदयकी परम्पराके साथ मोक्षरूपी स्वार्थकी सिद्धिमें निमित्त होता है । (कैसे निमित्त होता है यह बतलाते हैं) निकट भव्य जीवके दर्शनमोहनीय और चारित्रमोहनीयके उपशम, क्षयोपशम अथवा क्षयसे स्वाश्रित स्वरूपका निरूपक निराकार भावरूप जो सम्यक् द्रव्यश्रुत है वह कारणसमयसार है और उसके पश्चात् एकदेश समर्थ जो भावश्रुत है वह कार्यसमयसार है । उस भावश्रुतके पश्चात् जो स्वाश्रित होनेसे उपादेय भेदरत्नत्रय होता है वह कारणसमयसार है । और उस भेदरत्नत्रय की जो एकरूपता है वह कार्यसमयसार है । उसके पश्चात् एकदेश शुद्धताको लिये हुए अन्तर्मुखाकार क्षायोपशमिकरूप शुद्ध स्वसंवेदन होता है । उससे होनेवाला स्वाश्रित धर्मध्यान कारणसमयसार है । उसके पश्चात् होनेवाला प्रथम शुक्लध्यान कार्यसमयसार है । उसके पश्चात् क्षीणकषायगुणस्थानके उपान्त्य समय पर्यन्त कारण कार्यपरम्परासे होनेवाला दूसरा शुक्लध्यान कारणसमयसार है । इस तरह अप्रमत्त गुणस्थानसे लेकर क्षीणकषाय गुणस्थान पर्यन्त प्रतिसमय कारण और कार्यरूप समयसार जानना चाहिए, अर्थात् पूर्वावस्था कारण है उत्तरावस्था कार्य है जो पूर्वावस्थाका कार्य है वही उत्तरावस्थाका कारण है । उस दूसरे शुक्लध्यानके द्वारा घातिया कर्मोंका क्षय होनेपर भावमोक्ष होता है । सहज परम पारिणामिक भावके वशसे क्षायिक अनन्तचतुष्टय—अनन्तदर्शन, अनन्तज्ञान, अनन्तसुख, अनन्तवीर्य, का प्रकटन जो नौ केवललब्धिरूप है (क्षायिकज्ञान, क्षायिकदर्शन, क्षायिकसम्यक्त्व, क्षायिकचारित्र, क्षायिकदान, क्षायिकलाभ, क्षायिकभोग, क्षायिक उपभोग, क्षायिक वीर्य) वह जघन्य मध्यम और उत्कृष्ट परमात्मा साक्षात् कार्य समयसार ही होता है । उससे द्रव्य मोक्ष होता है । उसके अनन्तर सिद्धस्वरूप कार्यसमयसार होता है । इस प्रकार 'अवयव—एकदेशका अर्थ जानने पर समुदायके अर्थका बोध होता है' इस न्यायके अनुसार उपादान कारणके समान ही कार्य होता है । आत्मा उत्कृष्ट चैतन्यकी कलारूपी आभरणोंसे भूषित होता है । यह अवस्था भव्योत्तम जीव ही पाँच लब्धियों—क्षयोपशमलब्धि, विशुद्धिलब्धि, देशनालब्धि, प्रायोग्यलब्धि और करणलब्धि रूप सामग्रीके प्रभावसे प्राप्त करता है, अन्य नहीं । इस प्रकार कारणकार्यरूपसे पराश्रित और स्वाश्रित समयसारको आत्मा कैसे जानता है, यह कहते हैं—जैसे 'मोहनीय और ज्ञानावरण कर्मका क्षय होनेपर ज्ञान वाह्य

---

१. परिणामा मु० । २. क्षीणकषायपर्यन्तं मु० । ३. -नामनन्तच- अ० ज० मु० । ४. इयं गाथा 'आ' प्रतौ टिप्पणरूपेण वर्तते ।

लब्धिपञ्चकसामग्रीवशान्नान्यः। एवं कार्यकारणरूपः पराश्रितः स्वाश्रितसमयसार आत्मा कथं जानाति ?

मोहावरणयोर्हीने ज्ञानं वेत्ति यथा वहिः।
तथैवान्तर्मुखाकारं स्वात्मानं पश्यति स्फुटम्।

एवं कारणकार्यसमयसारः स्वसंवेदनज्ञानमेव परिणमति।

औदयिकौपशमिकक्षायोपशमिकक्षायिकपारिणामिकानां भेदमाह—

ओदयियं उवसमियं खयउवसमियं च खाइयं परमं।
इगवीस दो[1] भेया अट्ठारस णव तिहा य परि ॥३७०॥

वस्तुओंको जानता है वैसे ही अन्तर्मुखाकार अपनी आत्माको स्पष्ट जानता है।' इस तरह स्वसंवेदनज्ञान ही कार्य कारणसमयसाररूप परिणमन करता है।

विशेषार्थ—उक्त चूलिकामें एक ही आत्मा कैसे कारणसमयसार और कार्यसमयसार दोनों है यह स्पष्ट किया है। प्रारम्भ किया है पंचनमस्कार मन्त्ररूप श्रुतसे, उसे कारणसमयसार कहा है और उसका आलम्बन पाकर जो पंचपरमेष्ठीके प्रति नमस्काररूप भाव होते हैं उसे कार्यसमयसार कहा है। पुनः उसका अवलम्बन लेकर जो चार प्रकारका धर्मध्यान होता है वह कारणसमयसार है। धर्मध्यानके इन चारों भेदोंका वर्णन ज्ञानार्णव ग्रन्थमें कहा है। वहाँसे देखना चाहिए। इस धर्मध्यानके अनन्तर होनेवाले प्रथम शुक्लध्यान को कार्यसमयसार कहा है क्योंकि धर्मध्यान ही शुक्लध्यान रूप परिणमन करता है अतः धर्मध्यान कारण और शुक्लध्यान कार्य है। ये सब आत्माकी ही परिणतियाँ हैं। यहाँ जो प्रथम शुक्लध्यानके ४२ भेद कहे हैं वे हमारे देखनेमें नहीं आये। प्रथम शुक्लध्यानके आश्रयसे भेदविज्ञान होता है उसे कारणसमयसार कहा है और उससे होनेवाले स्वसंवेदन या स्वानुभूतिको कार्यसमयसार कहा है। किन्तु उससे जो शुभ परमाणुओंका आस्रव तथा तीर्थंकर नामकर्मका बन्ध कहा है, वह चिन्त्य है। तीर्थंकर नामकर्मका बन्ध चौथेसे आठवें गुणस्थान तक होता है। पहला शुक्लध्यान भी आठवें गुणस्थानसे होता है। तो आठवें गुणस्थानमें प्रथम शुक्लध्यान हुआ, तदनन्तर भेदविज्ञान हुआ उस भेदविज्ञान कालमें जो मन्दयोग और मन्दकषायरूप शुभास्रवके कारण होते हैं उनसे तीर्थंकर नाम कर्मका बन्ध होता है। इस तरहसे कारणकार्य पद्धति बैठायी जा सकती है। वैसे भेदविज्ञान तो शुक्लध्यानके पूर्व भी होता है और तीर्थंकर कर्मका बन्ध भी होता है। हाँ, प्रथम शुक्लध्यान कालमें जिस प्रकारका भेदविज्ञान होता है वैसा पूर्वमें नहीं होता। चूलिकामें तीर्थंकर प्रकृतिका बन्ध करनेवालोंके कारणकार्यपरम्पराका निर्देश करनेके पश्चात् पुनः निकट भव्यसे कारणसमयसार और कार्यसमयसारकी परम्पराका कथन किया है। इसमें भी स्वाश्रित स्वरूप निरूपक द्रव्यश्रुतको कारणसमयसार और भावश्रुतको कार्यसमयसार कहा है। पुनः भेदरत्नत्रयको कारणसमयसार और अभेदरत्नत्रयको कार्यसमयसार कहा है। पुनः स्वाश्रित धर्मध्यानको कारणसमयसार और प्रथम शुक्लध्यानको कार्यसमयसार कहा है। इस तरह अप्रमत्त गुणस्थानसे लेकर क्षीणकषाय गुणस्थानपर्यन्त यह कारणकार्यपरम्परा चलती रहती है। उसके पश्चात् घातिकर्मोंका क्षय होनेपर साक्षात् परमात्मदशा रूप कार्यसमयसार है। तदनन्तर चौदहवें गुणस्थानके अन्तिमक्षणकी अवस्था जो परिपूर्णरत्नत्रयात्मक होती है वह साक्षात् कारणसमयसार है और उनके अनन्तर क्षणकी सिद्ध दशा कार्यसमयसार है। इस तरह यह आत्मा ही स्वयं अपना कारण भी है और कार्य भी है। इसका सम्यक् मनन-चिन्तन और अनुकरण करना चाहिए। उसके बिना समस्त कारणकार्य व्यर्थ हो जाता है।

आगे औदयिक, औपशमिक, क्षायोपशमिक, क्षायिक और पारिणामिक भावों के भेद कहते हैं—

औदयिक, औपशमिक, क्षायोपशमिक, क्षायिक और पारिणामिक भाव के क्रम से इक्कीस, दो, अठारह, नौ और तीन भेद हैं ॥३७२॥

१. दो त्रिमे आ०। २. तह य अ०। वहूय आ०। औपशमिकक्षायिकौ भावौ मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौदयिकपारिणामिकौ च। 'द्विनवाष्टादशैकविंशतित्रिभेदा यथाक्रमम्' —तत्त्वार्थसूत्र २।१-२।

लेस्सा कसाय वेदा असिद्ध अण्णाण गई¹ अचारित्तं ।
मिच्छत्तं ओदयियं दंसण चरणं² च उवसमियं ॥३७१॥
मिच्छेतियं³ चउसम्मग दंसणतिदयं च पंच लद्धीओ ।
मिस्सं दंसण चरणं विरदाविरदाण चारित्तं ॥३७२॥

आगे औदयिक भाव के इक्कीस भेद तथा औपशमिक के दो भेद कहते हैं—

छह लेश्याएँ, चार कषाय, तीन वेद, एक असिद्धत्व, अज्ञान एक, चार गति, अचारित्र और मिथ्यात्व ये इक्कीस भेद औदयिक भाव के हैं। तथा सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र ये दो भेद औपशमिक भाव के हैं ॥३७१॥

विशेषार्थ— कर्म के उदय से जो भाव होता है उसे औदयिक भाव कहते हैं। उसके इक्कीस भेद हैं, कषाय के उदय से रंगी हुई मन, वचन, काय की प्रवृत्ति का नाम लेश्या है। उसके छह भेद हैं—कृष्ण, नील कापोत, पीत, पद्म, शुक्ल। जैसे लोक में बुरे आदमी को काला दिल का आदमी और सज्जन को साफ दिल का आदमी कहा जाता है। दिल काला या सफेद रंग का नहीं होता किन्तु अच्छे और बुरे में सफेद और काला रंग का उपचार करके ऐसा कहा जाता है। वैसे ही जिसकी कषाय बहुत अधिक तीव्र होती है उसके कृष्ण लेश्या, उससे कम तीव्रके नीललेश्या, उससे भी कम तीव्र के कापोतलेश्या कही जाती है। इसी तरह मन्द कषाय होने पर पीतलेश्या, और मन्द होने पर पद्मलेश्या, अत्यन्त मन्द होने पर शुक्ललेश्या होती है। इस तरह कषाय के उदय से लेश्या को औदयिक कहा है। कषाय का उदय छह प्रकार का होता है—तीव्रतम, तीव्रतर, तीव्र, मन्द, मन्दतर, मन्दतम। इन छह प्रकार के कषाय के उदय से उत्पन्न हुई लेश्या छह हो जाती हैं। क्रोध, मान, माया और लोभ को कषाय कहते हैं अतः कषाय चार हैं। केवल कषाय और केवल योग से दोनोंके मेलसे निष्पन्न लेश्या के कार्यमें अन्तर है इस लिए लेश्या और कषायको अलग-अलग गिनाया है। आत्मा में वेदकर्म के उदय से उत्पन्न हुए मैथुनरूप चित्तवृत्तिको वेद कहते हैं, वेद तीन हैं—पुरुषवेद, स्त्रीवेद और नपुंसकवेद। आठों कर्मोंके सामान्य उदय से सिद्धभाव का न होना असिद्धत्व भाव है। ज्ञानावरण कर्म के उदय से अज्ञानभाव होता है। गति नाम कर्म के उदय से गतिरूप भाव होता है। गति चार हैं : नरकगति, तिर्यंचगति, मनुष्यगति, देवगति। चारित्रमोहनीय कर्मके सर्वघाती स्पर्द्धकोंके उदय में अचारित्र असंयम भाव होता है। और मिथ्यात्वमोहनीय के उदय में तत्त्व की अश्रद्धारूप मिथ्यात्व भाव होता है। इस तरह ये औदयिक भाव है। कर्म के उपशम से (दब जाने से) जो भाव होता है उसे औपशमिक भाव कहते हैं। औपशमिक सम्यक्त्व और औपशमिक चारित्र ये दो उसके भेद हैं। मिथ्यात्व, सम्यग्मिथ्यात्व, सम्यक्त्वमोहनीय तथा अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ के उपशमसे औपशमिक सम्यक्त्व होता है और समस्त मोहनीयका उपशम होने पर औपशमिक चारित्र होता है।

आगे क्षायोपशमिक भाव के अठारह भेद कहते हैं—

तीन मिथ्याज्ञान, चार सम्यक्ज्ञान, तीन दर्शन, पाँच लब्धियाँ, क्षायोपशमिक सम्यक्त्व, क्षायोपशमिक चारित्र और विरताविरत चारित्र ये अठारह भेद क्षायोपशमिक भावके हैं ॥३७२॥

विशेषार्थ—कुमति, कुश्रुत, और कुअवधि के भेद से मिथ्याज्ञान तीन प्रकार का है। मति, श्रुत अवधि और मनःपर्यय के भेद से सम्यक्ज्ञान चार प्रकार का है। चक्षु-अचक्षु, अवधि के भेद से दर्शन तीन प्रकार का है। दान, लाभ, भोग, उपभोग और वीर्य के भेद से लब्धि पाँच प्रकार की है। क्षायोपशमिक

१. गइ य चा —क० ख० ज०। २. चरियं च अ० क० ख० मु०। 'गतिकषायलिङ्गमिथ्यादर्शनाज्ञानासंयतासिद्धलेश्याश्चतुश्चतुस्त्र्येकैकैकैकषड्भेदाः।' —तत्त्वार्थसूत्र २-६। ३. 'सम्यक्त्वचारित्रे'—त० सू० २।३। ४. 'ज्ञानाज्ञानदर्शनलब्धयश्चतुस्त्रित्रिपञ्चभेदाः सम्यक्त्वचारित्रसंयमासंयमाश्च।'—त० सू० २।५।

णाणं दंसण चरणं खाइयं सम्मत्त पंचलद्धीओ।
[1]खाइयभेदा णेया णव होदि हु केवला लद्धी ॥३७३॥

निजपारिणामिकस्वभावे यावन्नात्मबुद्धया श्रद्धानादिकं तावद्दोषमाह—

[2]सद्दाणणाणचरणं जाव ण जीवस्स परमसब्भावे।
ता अण्णाणी मूढो संसारमहोदहिं भमइ ॥३७४॥

सम्यक्त्व जिसे वेदकसम्यक्त्व भी कहते हैं एक प्रकार का है। क्षायोपशमिक चारित्र भी एक प्रकार का है यहाँ उसके सामायिक आदि भेदों की विवक्षा नहीं है। विरताविरत भी एक ही प्रकार का है। इस तरह ये अठारह भाव क्षायोपशमिक हैं। सर्वघाती स्पर्द्धकों के उदयक्षय तथा देशघाति स्पर्द्धकों के उदय और आगामी काल में उदय आनेवाले निषेकों के सदवस्थारूप उपशम से जीव का जो गुणांश प्रकट होता है वह क्षायोपशमिक कहलाता है। अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ, मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्व प्रकृतियों के उदयक्षय और सदवस्थारूप उपशम से तथा सम्यक्त्व प्रकृति के देशघाति स्पर्द्धकों के उदय में जो तत्त्वार्थश्रद्धानरूप भाव होता है वह क्षायोपशमिक सम्यक्त्व है। अनन्तानुबन्धी, अप्रत्याख्यानावरण और प्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ इन बारह कषायों के उदयक्षय और सदवस्थारूप उपशम से तथा संज्वलन क्रोध, मान, माया, लोभ में से किसी एक देशघाति स्पर्धक के उदय में तथा नवनोकषायों के यथायोग्य उदय में आत्मा का जो निवृत्ति रूप परिणाम होता है वह क्षायोपशमिक चारित्र है। अनन्तानुबन्धी और अप्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ इन आठ कषायों के उदयक्षय और सदवस्थारूप उपशम से तथा प्रत्याख्यानावरणकषाय, संज्वलनकषाय, और नव नोकषायों के यथायोग्य उदय में जो एकदेशनिवृत्ति रूप और एकदेशप्रवृत्ति रूप परिणाम होता है उसे विरताविरत या संयमासंयम चारित्र कहते हैं—

आगे क्षायिकभाव के नौ भेद कहते हैं—

क्षायिकज्ञान, क्षायिकदर्शन, क्षायिकचारित्र, क्षायिकसम्यक्त्व, क्षायिकदान, क्षायिकलाभ, क्षायिकभोग, क्षायिक उपयोग, क्षायिकवीर्य ये नौ क्षायिकभाव के भेद हैं इन्हें नौ केवललब्धि कहते हैं ॥३७३॥

विशेषार्थ—प्रतिपक्षी कर्मका विनाश होनेपर आत्मामें जो निर्मलता प्रकट होती है उसे क्षायिकभाव कहते हैं। ज्ञानावरण और दर्शनावरण कर्मका क्षय होनेपर केवलज्ञान और केवलदर्शन प्रकट होते हैं। दानान्तरायका अत्यन्त क्षय होनेपर दिव्यध्वनिके द्वारा अनन्त प्राणियोंका उपकारकारक क्षायिक अभयदान होता है। लाभान्तरायका अत्यन्त क्षय होनेपर भोजन न करनेवाले केवली भगवान्‌के शरीरको बल देनेवाले जो परम शुभ सूक्ष्म नोकर्मपुद्गल प्रतिसमय केवलीके द्वारा ग्रहण किये जाते हैं जिनके कारण केवलीका परम औदारिक शरीर भोजनके बिना कुछकम एक पूर्वकोटि वर्ष तक बना रहता है वह क्षायिक लाभ है, भोगान्तराय का अत्यन्त क्षय होनेसे अनन्त भोग प्रकट होता है; उसीके फलस्वरूप सुगन्धित पुष्पवृष्टि मन्द सुगन्धपवनका बहना आदि होता है। उपभोगान्तराय कर्मका अत्यन्त क्षय होनेसे अनन्त उपभोग प्रकट होता है उसीके फलस्वरूप सिंहासन, तीनछत्र, भामण्डल आदि होते हैं। वीर्यान्तराय कर्मका अत्यन्त क्षय होनेपर अनन्तवीर्य प्रकट होता है। मोहनीय कर्मकी उक्त सात प्रकृतियोंका क्षय होनेपर क्षायिक सम्यक्त्व होता है और समस्त मोहनीय कर्मका क्षय होनेपर क्षायिक चारित्र प्रकट होता है। इन नौ क्षायिक भावोंको नौ केवललब्धि भी कहते हैं।

आगे कहते हैं कि जबतक अपने पारिणामिक स्वभावमें आत्मबुद्धिसे श्रद्धान आदि नहीं है तबतक दोष है—

जबतक जीवका अपने परमस्वभावमें श्रद्धान ज्ञान और आचरण नहीं है तबतक वह मूढ़ अज्ञानी संसार-समुद्रमें भटकता है ॥३७४॥

---

१. 'ज्ञानदर्शनदानलाभभोगोपभोगवीर्याणि च'।—तत्त्वार्थ० २।४। २. दर्शनमात्मविनिश्चितिरात्मपरिज्ञानमिष्यते बोधः। स्थितिरात्मनि चारित्रं०।—पुरुषार्थसि० २१५ श्लो०।

तस्यैव स्वरूपं निरूप्य ध्येयत्वेन स्वीकरोति

कम्मजभावातीदं जाणगभावं विसेसआधारं।
तं परिणामी जीवो अचेयणं पहुदि इयराणं ॥३७५॥
सव्वेसिं सब्भावो जिणेहि खलु पारिणामिओ भणिओ।
तम्हा णियलाहत्थं ज्झेओ इह पारिणामिओ भावो ॥३७६॥

विशेषार्थ—तत्त्वार्थके श्रद्धानको सम्यग्दर्शन कहा है और जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, संवर, निर्जरा और मोक्ष ये सात तत्त्व हैं। पुण्य और पापको भी पृथक् गिननेसे उनकी संख्या नौ हो जाती है। जिसका आस्रव होता है वह द्रव्य और आस्रव करनेवाला भाव ये दोनों आस्रवतत्त्व हैं। बन्धने योग्य द्रव्य और बन्धन करनेवाला भाव ये दोनों बन्धतत्त्व हैं। जिसका संवर होता है वह द्रव्य और संवर करनेवाला भाव ये दोनों संवरतत्त्व हैं। निर्जरा योग्य द्रव्य और निर्जरा करनेवाला भाव ये दोनों निर्जरातत्त्व हैं। मोक्ष होने योग्य द्रव्य और मोक्ष करनेवाला भाव ये दोनों मोक्षतत्त्व हैं। विकारी होने योग्य द्रव्य और विकार करनेवाला भाव ये दोनों पुण्य भी हैं और पाप भी हैं। इस तरह से जीव और अजीवके मेलसे ये नौ तत्त्व होते हैं केवल एकके ही आस्रवादि नहीं हो सकते। इनको यदि बाह्य दृष्टिसे देखा जाये तो जीव और पुद्गलकी अनादिबन्ध पर्यायकी अवस्थामें ही ये वास्तविक हैं। किन्तु एक जीव द्रव्यके ही स्वभावका अनुभवन करनेपर अवास्तविक है क्योंकि जीवके एकाकार स्वरूपमें यह नहीं हैं इसलिए निश्चय दृष्टिसे इन तत्त्वोंमें एक जीव ही प्रकाशमान है। इसी तरह अन्तर्दृष्टिसे देखा जाये तो ज्ञायकभाव जीव है। जीवके विकारका कारण अजीव है। शेष सातों पदार्थ केवल अकेले जीवका विकार नहीं हैं किन्तु अजीवके विकारसे जीवके विकारके कारण हैं जीवके स्वभावको छोड़कर स्वपरनिमित्तक एक द्रव्यपर्याय रूपसे अनुभव न करनेपर ये भूतार्थ हैं। किन्तु सब कालमें स्थायी एक जीव द्रव्यके स्वभावका अनुभवन करनेपर अभूतार्थ हैं। अतः इन नौ तत्त्वोंमें निश्चयदृष्टिसे एक जीवरूप ही प्रकाशमान है वह जीवस्वभाव है शुद्ध जीवत्वरूप पारिणामिक भाव है। वस्तुतः उसीकी श्रद्धा सम्यग्दर्शन, उसीका ज्ञान सम्यग्ज्ञान और उसीमें स्थिति सम्यक्चारित्र है। उसकी श्रद्धा और ज्ञानके विना इस संसार समुद्रसे पार होना संभव नहीं है॥

आगे उसीका स्वरूप बतलाकर उसीको ध्येय-ध्यानके योग्य कहते हैं

कर्मजन्यभावसे रहित जो ज्ञायक भाव है जो विशेष आधाररूप है वही जीवका पारिणामिक भाव है। शेष द्रव्योंमें अचेतनपना आदि पारिणामिक भाव है। जिनेन्द्रदेवने पारिणामिकको सभी द्रव्योंका स्वभाव कहा है। इसलिए आत्मलाभके लिए इस संसारमें पारिणामिक भाव ही ध्येय-ध्यानके योग्य है ॥३७५-३७६॥

विशेषार्थ—ऊपर जो पाँच भाव बतलाये हैं उनमेंसे चार भाव तो कर्मनिमित्तक हैं एक भाव कर्मके उदयसे होता है और तीन भाव कर्मके उपशम, क्षय या क्षयोपशमसे होते हैं। किन्तु पारिणामिक भावमें कर्मका किसी भी प्रकारका निमित्त नहीं है। वह स्वाभाविक भाव है। वही वस्तुका स्वरूपभूत है। यह पारिणामिक भाव सभी द्रव्योंमें पाया जाता है क्योंकि प्रत्येक द्रव्य अपने स्वभावको लिये हुए है। उसके बिना द्रव्यकी सत्ता ही संभव नहीं है। अन्तर इतना ही है कि जीवका पारिणामिक भाव चैतन्य है किन्तु शेष द्रव्योंका अचैतन्य है क्योंकि शेष सभी द्रव्य अचेतन हैं। अस्तित्व, वस्तुत्व, नित्यत्व, प्रदेशवत्त्व आदि पारिणामिक भाव सभी चेतन अचेतन द्रव्योंमें समानरूपसे पाये जाते हैं। किन्तु चैतन्य जीवमें ही पाया जाता है। यह चैतन्यभाव जिसे शुद्ध जीवत्वभाव भी कहते हैं वही ध्येयरूप है। उसे ही सहजशुद्ध पारिणामिक भाव कहते हैं। आगममें उसे निष्क्रिय कहा है अर्थात् न वह बन्धके कारणभूत रागादि परिणतिरूप है और न मोक्षके कारणभूत शुद्धभावना परिणतिरूप है। वह तो केवल ध्येयरूप है ध्यानरूप नहीं है क्योंकि ध्यान तो विनश्वर है। किन्तु शुद्ध पारिणामिक भाव अविनाशी है। शुद्धपारिणामिक भावमें ही शक्तिरूप मोक्ष स्थित रहता है। उसीके ध्यानसे उसकी व्यक्ति होती है।

तस्यैव संसारहेतुप्रकारं विपरीतान्मोक्षहेतुत्वमाह—

भेदुवयारे जइया वट्टदि सो विय सुहासुहाधीणो।
तइया कत्ता भणिदो संसारी तेण सो आदा ॥३७७॥

जइया तव्विवरीए आदसहावांहि संठियो होदि।
तइया किंच ण कुव्वदि सहावलाहो हवे तेण ॥३७८॥

अभेदानुपचरितस्वरूपं तदेव निश्चयं तस्याराधकस्य तत्रैव वर्तनं चाह—

[1]णादाणुभूइ सम्मं णिच्छयणाणं तु जाणगं तस्स।
सुहअसुहाण णिवित्ति चरणं साहुस्स वीयरायस्स ॥३७९॥

वही जीव भाव कैसे संसारका और मोक्षका कारण होता है यह बतलाते हैं—

जब वह जीव शुभ और अशुभ भावों के अधीन होकर भेदोपचार में प्रवर्तता है तब यह कर्मों का कर्ता होता है और उससे वह संसारी कहा जाता है। किन्तु जब उसके विपरीत आत्म-स्वभाव में स्थित होता है तब वह कुछ भी नहीं करता और उससे उसे स्वरूपकी प्राप्ति—मोक्ष होत है ॥३७७-३७८॥

विशेषार्थ—जीव और अजीव यदि ये दोनों एकान्तसे अपरिणामी होते तो जीव और अजीव ये दो ही पदार्थ होते। संसार और मोक्षकी प्रक्रिया ही न होती। यदि ये दोनों एकान्तसे परिणामी और तन्मय रूप होते तो दोनों मिलकर एक ही पदार्थ होता, दो न रहते। इसलिए ये दोनों कथंचित् परिणामी हैं। अर्थात् यद्यपि जीव शुद्धनिश्चयसे स्वरूपको नहीं छोड़ता तथापि व्यवहारसे कर्मोदयवश रागादिरूप औपाधिक परिणामको ग्रहण करता है। यद्यपि रागादिरूप औपाधिक परिणामको ग्रहण करता है तथापि स्फटिककी तरह अपने स्वरूपको नहीं छोड़ता। इस तरह कथंचित् परिणामीपना होनेपर बहिरात्मा मिथ्यादृष्टि जीव विषयकषायरूप अशुभोपयोग परिणामको करता है। और कभी-कभी चिदानन्दैक स्वभाव शुद्धताको छोड़कर भोगोंकी चाहवश शुभोपयोगपरिणामको करता है तब वह द्रव्यभावरूप पुण्य, पाप, आस्रव और बन्धका कर्ता होता है। किन्तु सम्यग्दृष्टि अन्तरात्मा ज्ञानी जीव मुख्यरूपसे निश्चयरत्नत्रय लक्षण शुद्धोपयोगके बलसे वीतराग सम्यग्दृष्टि होकर निर्विकल्प समाधिरूप परिणाम करता है तब वह उस परिणामसे द्रव्यभावरूप संवर, निर्जरा और मोक्ष पदार्थका कर्ता होता है। जब निर्विकल्प समाधिरूप परिणाम नहीं होते तो विषय कषायसे बचनेके लिए अथवा शुद्धात्मभावनाकी साधनाके लिए ख्याति, पूजा, लाभ, भोगकी आकांक्षारूप निदानबन्ध न करके शुद्धात्मलक्षण स्वरूप अर्हन्त, सिद्ध, शुद्धात्माके आराधक आचार्य, शुद्धात्माके व्याख्याता उपाध्याय, और शुद्धात्माके साधक साधुओंके गुणस्मरण आदि रूप शुभोपयोग परिणामको करता है। इस प्रकारका शुभोपयोग भी परम्परासे मोक्षका निमित्त होता है किन्तु भोगाकांक्षारूप निदानके साथ किया गया शुभोपयोग भी अशुभोपयोगकी तरह संसारका ही कारण होता है। एकमात्र शुद्धोपयोग ही वस्तुतः मोक्षका कारण है उसीके लिए गृहवास छोड़कर समस्त परिग्रहको त्यागकर जिनदीक्षा ली जाती है। उसके बिना निश्चयरत्नत्रयरूप शुद्धोपयोग तथा निर्विकल्पसमाधि संभव नहीं है।

आगे कहते हैं कि अभेद और अनुपचरित स्वरूप ही निश्चय है। उसका आराधक उसीमें प्रवर्तन करता है—

आत्मा की अनुभूति निश्चय सम्यक्त्व है। उसका जानना निश्चय सम्यग्ज्ञान है और शुभ तथा अशुभसे निवृत्ति वीतरागी साधुका निश्चयचारित्र है ॥३७९॥

---

१. जाणगभावो अणुहव दंसण णाणं च जाणगं तस्स। अ० क० ख० मु०।

जाणगभावो[1] जाणदि अप्पाणं जाण णिच्छयणयेण ।
परदव्वं ववहारा मइसुइओहिमणकेवलाधारं ॥३८०॥

विशेषार्थ—निश्चयनय वस्तुके अभेदरूप अनुपचरित स्वरूपका ही ग्राहक है। और व्यवहारनय भेदरूप तथा उपचरित स्वरूपका ग्राहक है। जैसे जीव स्वभावसे तो अमूर्तिक है किन्तु अनादिकालसे कर्मबद्ध होनेके कारण मूर्त कर्मोंके संयोगसे उसे मूर्तिक कहा जाता है अतः जीवका मूर्तिकपना वास्तविक नहीं है उपचरित है। वस्तुका जो स्थायी मूल स्वरूप होता है वही वास्तविक है अतः वही निश्चयनयका विषय है। इसी तरह आत्मा तो अखण्ड पिण्डरूप है। न समझनेवालेको समझानेके लिए कहा जाता है आत्मामें दर्शन, ज्ञान, चारित्र आदि अनेक गुण हैं। ऐसा कहे विना 'आत्मा' आत्मा कहनेसे सुननेवाला कुछ नहीं समझता। और दर्शन ज्ञानादिगुणवाला आत्मा है ऐसा कहने से समझ जाता है। किन्तु इससे ऐसा वोध होता है मानो आत्मा एक गुणोंका अखण्ड पिण्ड न होकर उनके मेलसे वना है। अतः इस तरहका भेद कथन भी व्यवहारनयका विषय है इसीसे व्यवहारनयको अभूतार्थ कहा है क्योंकि वह अभूतरूप भेदात्मक तथा उपचरित वस्तु स्वरूपका ग्राहक है। और निश्चयनय अभेदात्मक अनुपचरित स्वरूपका ग्राहक है। अतः निश्चयनयके विषयभूत आत्माके अभेदात्मक अनुपचरित स्वरूपकी अनुभूति ही निश्चय सम्यग्दर्शन है उसीका ज्ञान निश्चय सम्यग्ज्ञान है। अशुभको छोड़कर शुभमें प्रवृत्ति करना भी शुभोपयोगरूप व्यवहार चारित्र कहा जाता है। किन्तु यथार्थ चारित्र तो अशुभकी तरह शुभसे भी निवृत्ति हुए विना नहीं होता। शुभमें प्रवृत्ति भी रागमूलक ही होती है और शुभमें हो या अशुभ में, राग तो राग ही है। चन्दनकी आग भी आग ही होती है वह जलाये विना नहीं रहती। अतः शुभ और अशुभ दोनोंसे ही निवृत्ति अर्थात् शुद्धोपयोगमें प्रवृत्ति हो वीतराग साधुका सम्यक् चारित्र है उसे ही आत्मस्थिति रूप निश्चयचारित्र कहते हैं।

निश्चयनयसे-ज्ञान अपने ज्ञायकभावको जानता है और व्यवहारनयसे मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय और केवलज्ञानके आधारसे परद्रव्यको जानता है ॥३८०॥

विशेषार्थ—जो जानता है उसे ज्ञान कहते हैं। जाननेवाला तो आत्मा ही है अतः आत्मा ज्ञानस्वरूप है और ज्ञान आत्मा है। आत्मा ज्ञानसे जानता है ऐसा कहनेमें यह दोष है कि आत्मा और ज्ञानमें भेद-सा प्रतीत होता है—मानो आत्मा ज्ञानसे भिन्न है। अतः ज्ञान आत्मा है और आत्मा ज्ञान है। ज्ञान दीपककी तरह स्वपर प्रकाशक है। जैसे दीपक अपना भी प्रकाशक है और अन्य पदार्थोंका भी प्रकाशक है वैसे ही ज्ञान अपनेको भी जानता है और अन्य पदार्थोंको भी जानता है। किन्तु निश्चय दृष्टिसे आत्माके ज्ञायक भावको ही जानता है वही ज्ञानका 'स्व' है और व्यवहारनयसे पर द्रव्योंको जानता है। चूँकि आगममें व्यवहार नयको अभूतार्थ कहा है। इससे जव यह कहा जाता है कि व्यवहारनयसे ज्ञान अन्य द्रव्योंको जानता है तो उसका अर्थ यह समझ लिया जाता है कि ज्ञान वास्तवमें परद्रव्योंको नहीं जानता। किन्तु ऐसा समझना गलत है। ज्ञान चूँकि स्वपरप्रकाशक है अतः स्वको भी जानता है और परको भी जानता है किन्तु जैसे 'स्व'को तद्रूप होकर जानता है वैसे परको पररूप होकर नहीं जानता है इसलिए परद्रव्योंका जानना व्यवहारसे कहा जाता है। यह ज्ञान आत्माका स्वाभाविक गुण है एक है। किन्तु कर्मसे आच्छादित होनेके कारण एक ही ज्ञान मति आदिके भेदरूप हो जाता है जैसे एक मकानमें प्रकाश आनेके अनेक द्वार हैं, कहीं मात्र झरोखा है, कहीं मोखा है, कहीं खिड़की है, कहीं द्वार है। इसी तरह जाननेके साधनोंमें तथा ज्ञेयोंमें भेद होनेसे ज्ञानके भेद हो जाते हैं। वस्तुतः ज्ञान तो एक ही है। वही शुद्ध दशामें केवलज्ञान कहा जाता है। वही केवलज्ञान निश्चयसे अपनेको और व्यवहारनयसे लोकालोकको जानता है।

---

१. 'जाणदि पस्सदि सव्वं ववहारणएण केवली भगवं। केवलणाणी जाणदि पस्सदि णियमेण अप्पाणं' ॥१५९॥—नियमसार।

सद्धाणणाणचरणं कुव्वंतो तच्चणिच्छयो भणि ओ।
णिच   री चेदा परदव्वं णहु भणइ ॥३८१॥
णिच्छयदो खलु मोक्खो बंधो ववहारचारिणो जह्मा।
तम्हा णिव्वुदिकामो ववहारं चयउ तिविहेण ॥३८२॥

उक्तं च—

एवं मिच्छाइट्ठी णाणी णिस्संसयं हवदि पत्तो।
जो ववहारेण मम दव्वं जाणंतो अप्पयं कुणदि॥

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रका पालन करनेवालेके ही तत्त्वका निश्चय कहा है। तत्त्वका निश्चय करनेवाला आत्मा परद्रव्यको अपना नहीं कहता है ॥३८१॥

विशेषार्थ—परद्रव्यमें ममत्वभाव ही संसारका कारण है। यह ममत्वभाव अज्ञानीके ही होता है। और अज्ञानी वही है जिसे वस्तुतत्त्वका यथार्थबोध नहीं है। यह बोध केवल शास्त्रमूलक ही नहीं होता। शास्त्रोंको पढ़ने के पश्चात् भी मनुष्य परद्रव्योंसे ममत्वभाव रखता है। यह तो आन्तरिक प्रतीति होने पर जब जीव क्रमसे सम्यग्दर्शनादिकी ओर बढ़ता है तभी धीरे-धीरे ज्यों-ज्यों तत्त्वकी प्रतीति होती जाती है त्यों-त्योंम मत्वभाव भी हटता जाता है। अतः परद्रव्यमें ममत्वभावको हटानेके लिए निश्चय दृष्टिको अपनानेकी आवश्यकता है।

निश्चयदृष्टिसे ही मोक्षकी प्राप्ति होती है और व्यवहारका अनुसरण करनेवालेके बन्ध होता है। इसलिए मोक्षके अभिलाषीको मन, वचन, कायसे व्यवहारको छोड़ना चाहिए ॥३८२॥

कहा भी है—इस प्रकार मिथ्यादृष्टि अज्ञानी जीव संसारका पात्र होता है इसमें रंचमात्र भी सन्देह नहीं है, वह व्यवहारसे द्रव्य मेरा है ऐसा जानता हुआ उसे अपना मान लेता है।

विशेषार्थ—निश्चय और व्यवहार दोनों ही यद्यपि नयपक्ष हैं तथापि दोनोंमें बहुत अन्तर है। निश्चयनय शुद्धद्रव्यका कथन करता है और व्यवहारनय अशुद्धद्रव्यका कथन करता है। चूँकि दोनों ही रूपसे द्रव्यकी प्रतीति होती है इसलिए दोनों ही नयोंका अस्तित्व है। किन्तु मोक्षमार्गमें निश्चयनय साधकतम है क्योंकि हम शुद्ध होना चाहते हैं और शुद्धताका भान निश्चय नयसे ही सम्भव है क्योंकि वही शुद्धद्रव्यका निरूपक है। व्यवहारनय तो अशुद्ध द्रव्यका ही प्ररूपक है। अतः उसको अशुद्धनय कहते हैं। उदाहरणके लिए व्यवहारनय कहता है कि आत्मा द्रव्य कर्मोंका कर्ता और भोक्ता है। निश्चयनय कहता है कि आत्मा अपने रागादि भावोंका कर्ता और भोक्ता है। इन दोनों नयोंमें से निश्चयनय ही उपादेय है क्योंकि जब जीव यह जानता है कि आत्मा अपने रागादि भावोंका ही कर्ता है और द्रव्यकर्म ही बन्धका कारण नहीं है तब राग-द्वेष रूपी विकल्प जालके त्याग द्वारा रागादिका विनाश करनेके लिए अपनी शुद्ध आत्माकी भावना भाता है उससे रागादिका विनाश होता है। रागादिका विनाश होनेपर आत्मा शुद्ध होता है। अतः शुद्धात्माका साधक होनेसे निश्चयनय ही उपादेय है। जो शुद्धद्रव्यका कथन करनेवाले निश्चयनयकी अपेक्षा न करके अशुद्ध द्रव्यका कथन करनेवाले व्यवहारनयके मोहमें पड़ जाता है वह शरीर वगैरहमें 'यह मेरा है' इस ममत्वभावको नहीं छोड़ता। और इसलिए शुद्धात्मपरिणतिरूप साधुमार्गको दूर ही से नमस्कार करके अशुद्धात्मपरिणतिरूप उन्मार्गको ही अपनाता है। अतः अशुद्धनयसे अशुद्धआत्माका लाभ होता है। किन्तु जो अशुद्धद्रव्यका कथन करनेवाले व्यवहारनयमें मध्यस्थ रहकर शुद्धद्रव्यका कथन करनेवाले निश्चयनयके

---

१. 'एवं ववहारणओ पडिसिद्धो जाण णिच्छयणएण। णिच्छयणयासिदा पुण मुणिणो पावंति णिव्वाणं' ॥२७२॥ —समयसार। 'आत्माश्रितो निश्चयनयः पराश्रितो व्यवहारनयः। तत्रैवं निश्चयनयेन पराश्रितं समस्तमध्यवसानं बन्धहेतुत्वेन मुमुक्षोः प्रतिषेधयता व्यवहारनय एव किल प्रतिषिद्धः। तस्यापि पराश्रितत्वाविशेषात्। प्रतिषेध्य एव चायं आत्माश्रितनिश्चयनयाश्रितानामेव मुच्यमानत्वात्, पराश्रितव्यवहारनयस्यैकान्तेनामुच्यमानेनाभव्येनाप्याश्रीयमाणत्वाच्च' ॥—अमृतचन्द्रटीका।

दृष्टान्तद्वारेण व्यवहारस्य निश्चय-लेपे दर्शयति[1]

जइवि चउट्ठयलाहो सिद्धाणं सण्णिहो हवे अरिहो ।
सो विय जह [illegible]ारी[2] णिच्छयलेवो तहेव [illegible]हारो ॥३८३॥

निश्चयाराधकस्य फलं सामग्रीं चाह—

मोत्तूणं बहि वि[illegible] [illegible] आदा वि वट्टदे काउं ।
तइया [illegible]र णिज्जर मोक्खो वि य होइ साहुस्स ॥३८४॥
रुद्धक्ख जिदकसायो मुक्कवियप्पो सहावमासेज्ज ।
ज्झायउ जोई एवं णियतच्चं देहपरिचत्तं ॥३८५॥

द्वारा मोहको दूर करके 'न मैं किसीका हूँ और न कोई मेरा है' इस प्रकार परके साथ अपने स्वामित्व सम्बन्धको भी त्यागकर 'मैं शुद्ध ज्ञान स्वरूप हूँ' इस प्रकार आत्माको ही आत्मरूपसे ग्रहण करके आत्मध्यानमें लीन होता है वही शुद्ध आत्माको प्राप्त करता है। इससे निश्चित होता है कि शुद्धनयसे ही शुद्धात्मा की प्राप्ति होती है (प्रवचनसार गाथा २।९७-९९)।

आगे दृष्टान्तके द्वारा व्यवहारको निश्चयका लेप बतलाते हैं—

यद्यपि अनन्तचतुष्टयसे युक्त अर्हन्त सिद्धोंके समान है फिर भी वे संसारी कहे जाते हैं उसी तरह व्यवहार निश्चयका लेप है ॥३८३॥

विशेषार्थ—व्यवहारको निश्चयका लेप कहा है। लेपसे वह वस्तु छिप जाती है जिसपर लेप किया जाता है। उसी तरह व्यवहार निश्चयको ढाँक देता है। जैसे अर्हन्त भी सिद्धोंके समान हैं, अनन्तचतुष्टयसे युक्त हैं फिर भी वे संसारी कहे जाते हैं क्योंकि अभी वे संसारदशारूप व्यवहारसे सर्वथा मुक्त नहीं हुए हैं। उनकी निश्चयदशापर व्यवहारका लेप अभी वर्तमान है। आत्माके परमार्थस्वरूप पर जो यह व्यवहारका लेप चढ़ा है कि अमुकजीवके इतनी इन्द्रियाँ हैं, इतने शरीर हैं, अमुक गति है, अमुक वेद है, कषाय है यह सब उसपर लेप ही तो है। यह लेप दूर हो जाये तो आत्मा तो आत्मा ही है। चावलके ऊपर जो तुष रहता है वह चावलको ढाँके रहता है। उसके दूर हुए विना चावलके दर्शन नहीं होते। जो मूढ़ तुषको ही चावल समझ लेता है और उसे कूटता-पीटता है उसे चावलकी प्राप्ति नहीं होती। इसी तरह जो व्यवहारको ही परमार्थ मानकर उसीमें रमे रहते हैं उन्हें परमार्थकी प्राप्ति नहीं होती।

आगे निश्चयकी आराधनाका फल और सामग्री कहते हैं—

जब साधु बाह्य विषयको छोड़कर और आत्माको ही विषय बनाकर वर्तता है तब उसके संवर, निर्जरा और मोक्ष होता है ॥३८४॥ इन्द्रियोंका निरोध करके, कषायोंको जीतकर, विकल्पको छोड़कर तथा स्वभावको प्राप्त करके योगीको देहसे भिन्न आत्मतत्त्वका ध्यान करना चाहिए ॥३८५॥

विशेषार्थ—निश्चयनयके द्वारा जाने गये शुद्धआत्मतत्त्वका ध्यान करनेसे नवीन कर्मोका आस्रव रुकता है, पूर्वबद्ध कर्मोंकी निर्जरा होती है और इस तरह मोक्षकी प्राप्ति होती है। यह निश्चयकी आराधनाका फल है। किन्तु निश्चयकी आराधनाके लिए इन्द्रियोंको वशमें रखना कषायोंको जीतना और संकल्प-विकल्पोंको छोड़ना जरूरी है। इनके विना आत्मध्यान होना संभव नहीं है। अतः मुमुक्षु भव्यजीव सम्यग्दृष्टि होकर शुद्धात्माकी प्राप्तिके लिए पहले उसे जानता है पश्चात् व्रत-नियमादिके द्वारा आत्मप्राप्तिमें बाधक विषय कषयसे वचनेके लिए प्रयत्न करता है। अतः आत्मार्थी भव्य जीवको आत्मध्यानमें तत्पर

---

१. दृष्टान्तद्वारेण निश्चयस्य व्यवहारलोपं दर्शयति व्यवहाररत्नत्रयस्य सम्यग्रूपं मिथ्यारूपं च दर्शयति— अ० क० ख० ज० ।—व्यवहारस्य निश्चयलोपं—मु० । दृष्टान्तद्वारेण निश्चयस्य व्यवहारलोपं दर्शयति आ० । २. संसारी तह मिच्छा भणिय ववहारो अ० क० ख० ज० मु० ।

आदा तणुप्पमाणो णाणं खलु होइ तप्पमाणं तु ।
तं संचेयणरूवं तेण हु अणुहवइ तत्थेव ॥३८६॥
पस्सदि तेण सरूवं जाणइ तेणेव अप्पसब्भावं ।
अणुहवइ तेण रूवं अप्पा णाणप्पमाणादो ॥३८७॥
[1]अप्पा णाणपमाणं णाणं खलु होइ जीवपरिमाणं ।
णवि णूणं णवि अहियं जह दीवो तेण परिमाणो ॥३८८॥

होनेके लिए न तो इष्ट विषयोंमें राग करना चाहिए और न अनिष्ट विषयोंसे द्वेष करना चाहिए । राग-द्वेषका त्याग किये विना चित्त स्थिर नहीं हो सकता । इसीसे ध्यानके लिए व्रत, समिति, गुप्ति आदि भी अपेक्षित हैं ।

ज्ञानकी स्थिरताका ही नाम ध्यान है अतः ज्ञानका कथन करते हैं—

आत्मा शरीरके बराबर है और ज्ञान आत्माके बराबर है । वह ज्ञान संचेतनरूप है अतः उसीमें उसका अनुभव करना चाहिए ॥३८६॥ ज्ञानके द्वारा ही यह जीव अपने स्वरूपको देखता है । ज्ञानके द्वारा ही आत्माके स्वभावको जानता है ज्ञानके द्वारा आत्मस्वरूपका अनुभव करता है क्योंकि आत्मा ज्ञानप्रमाण है ॥३८७॥

विशेषार्थ—जिस जीवका जितना बड़ा शरीर होता है उतना ही आकार उसकी आत्माका होता है । जैसे दीपकका प्रकाश स्थानके अनुसार फैलता और सकुचता है वैसे आत्माके प्रदेश भी शरीरके अनुसार संकोच-विकासशील होते हैं । आत्मा न तो शरीरसे बाहर है और न शरीरका कोई भाग ऐसा है जिसमें आत्मा न हो । आत्मा सर्वशरीर व्यापी है । आत्मामें अनन्तगुण हैं उनमेंसे एक ज्ञानगुण ही ऐसा है जिसके द्वारा सबकी जानकारी होती है । ज्ञान स्वयं अपनेको भी जानता है और दूसरोंको भी जानता है । स्व और परको जाननेवाला एकमात्र ज्ञान ही है । यह ज्ञान आत्माका स्वाभाविक गुण है । और दीपककी तरह सदा प्रकाशमय है । संसार अवस्थामें आवृत होनेसे वह ज्ञान मन्द हो जाता है अतः इन्द्रियोंकी सहायतासे ज्ञान होता है किन्तु इससे यह मतलब नहीं निकालना चाहिए कि इन्द्रियोंके विना ज्ञान नहीं होता । इन्द्रियोंकी सहायतासे होनेवाला ज्ञान पराधीन होता है और इन्द्रियोंकी सहायताके विना स्वाधीन ज्ञान होता है । इस ज्ञान गुणके द्वारा ही जीव अपने स्वरूपको जानता है और उसीके द्वारा आत्मानुभव करता है । आत्मानुभवके पश्चात् शुद्धात्माकी प्राप्तिके लिए जो प्रत्याख्यानादि करता है वह भी ज्ञानरूप ही है क्योंकि आत्मा ज्ञान-स्वभाव है ज्ञानके द्वारा परद्रव्यको पर जानकर उसको ग्रहण न करना यही तो त्याग है इस तरह ज्ञानमें त्यागरूप अवस्थाका ही नाम प्रत्याख्यान है । जैसे कोई मनुष्य धोवीके घरसे दूसरेका वस्त्र लाकर और उसे भ्रमसे अपना मानकर ओढ़कर सो गया । जिसका वस्त्र था उसने उसे पहचानकर जगाया और कहा, यह तो मेरा वस्त्र है । तब वह उस वस्त्रको चिह्नोंसे पराया जान तत्काल त्याग देता है । उसी तरह यह आत्मा भ्रमसे परद्रव्यको अपना मानकर बेखबर सोता है । जब उसे सद्गुरु सावधान करते हैं कि तू तो ज्ञानमात्र है अन्य सब परद्रव्यके भाव हैं । इस तरह भेदज्ञान कराते हैं तब वह वारम्वार शास्त्र श्रवणके द्वारा उसी वातको जानकर समस्त अपने और परके चिह्नोंसे अच्छी तरह परीक्षा करके निश्चय करता है—मैं एक ज्ञानमात्र हूँ अन्य सब परभाव हैं इस तरह यथार्थज्ञानी होकर सब परभावोंको तत्काल छोड़ देता है और आत्मस्वभावमें लीन होनेका प्रयत्न करता है । अतः ज्ञानकी भावना करना चाहिए ।

आत्मा ज्ञान प्रमाण है और ज्ञान आत्मा प्रमाण है न कम है और न ज्यादा है । जैसे दीपक है उसी तरह आत्माका परिमाण है ॥३८८॥

---

१. णाणप्पमाणमादा ण हवदि जस्सेह तस्स सो आदा । हीणो वा अहियो वा णाणादो हवदि धुवमेव ॥ हीणो जदि सो आदा तण्णाणमचेदणं ण जाणादि । अहियो वा णाणादो णाणेण विणा कहं णादि—प्रवचनसार १।२४-२६ ।

णिज्जि सासो णिप्फंदलोयणो मुक्कसयलवावारो ।
जो एहावत्थगओ सो जोई णत्थि संदेहो ॥३८९॥

ध्यातुरात्मनोऽन्तः सामग्री[1]प्रत्यक्षतास्वरूपं तस्यैव ग्रहणोपायं चाह—

संवेयणेण गहिओ सो इह पच्चक्खरूवदो फुरइ ।
तं सुयणाणाधीणं सुयणाणं लक्खलक्खणदो ॥३९०॥

लक्खमिह भणियमादा ज्झेओ तब्भावसंगदो सोवि ।
चेयण तह लद्धी दंसण णाणं च लक्खणं ॥३९१॥

विशेषार्थ—दीपकके प्रकाशको तरह आत्मा भी संकोच विकासशील है यह ऊपर कहा ही है। चूँकि आत्मा ज्ञानस्वभाव है और स्वभाव स्वभाववान्के विना नहीं रहता, न स्वभाववान् स्वभावके विना रहता है इसलिए जितना परिमाण आत्माका होता है उतना ही ज्ञानका है और जितना परिमाण ज्ञानका है उतना ही आत्माका है। दोनोंमें से कोई एक दूसरेसे छोटा या बड़ा नहीं है। यदि ऐसा न माना जाये तो अनेक दोष आते हैं। यदि ज्ञानको बड़ा और आत्माको छोटा माना जाये तो आत्मासे वाहर जो ज्ञान होगा वह अचेतन हो जायेगा क्योंकि चैतन्य स्वरूप आत्माके साथ उसका तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है। यदि ज्ञानसे आत्माको बड़ा माना जायेगा तो ज्ञानरहित-आत्मा घट-पटके समान अज्ञानी हो जायेगा। इसलिए आत्माको ज्ञानप्रमाण और ज्ञानको आत्माप्रमाण ही मानना चाहिए।

आगे योगीका स्वरूप वतलाते हैं—

जिसका श्वासोच्छ्वास अत्यन्त मन्द हो, नेत्र निश्चल हों, समस्त व्यापार छूट गये हों, जो इस अवस्थामें लीन है वह योगी है इसमें सन्देह नहीं है ॥३८९॥

विशेषार्थ—यह ध्यानावस्थाका चित्रण है। पर्वत गुफा, नदीका तट, श्मशान भूमि, उजड़ा हुआ उद्यान, या शून्य मकानमें, जहाँ सर्प, मृग, पशु-पक्षी और मनुष्यों की पहुँच न हो, न अधिक शीत हो, न अधिक गर्मी हो, न अधिक वायु हो, वर्षा और धूप भी न हो, सारांश यह कि चित्तको चंचल करनेका कोई वाह्यकारण न हो, ऐसे स्थानपर साफ भूमिपर जिसका स्पर्श अनुकूल हो, कंकड़, पत्थर आदि न हों, सुखपूर्वक पालथी लगाकर बैठे। शरीरको सीधा तथा निश्चल रखे। अपनी गोदमें बायीं हथेलीके ऊपर दक्षिण हथेलीको रखे। आँखे न एकदम वन्द हों और न एकदम खुली हों, अर्धनिमीलित हों, दाँतपर दाँत स्थिर हो, मुख थोड़ा जमा हुआ हो, मध्य भाग सीधा हो, कमर झुकी न हो, गर्दनमें गम्भीरता हो, मुखका वर्ण प्रसन्न हो, दृष्टि निमेषरहित स्थिर और सौम्य हो, निद्रा, आलस्य, कामविकार, राग, रति, अरति, हास्य, शोक, द्वेष और ग्लानिका लेश भी न हो, श्वास-उच्छ्वास वहुत मन्द हो, इस प्रकारसे अभ्यस्त योगी नाभिके ऊपर हृदय, मस्तक या किसी अन्य अंगमें मनका नियमन करके प्रशस्त ध्यान करता है। ऐसा ध्यानी पुरुष योगी है इसमें सन्देह नहीं है।

आत्माका ध्यान करनेवालेकी आन्तरिक सामग्री, प्रत्यक्षताका स्वरूप तथा उसके ग्रहणका उपाय वतलाते हैं—

स्वसंवेदनके द्वारा गृहीत वह आत्मा ध्यानमें प्रत्यक्षरूपसे झलकता है। वह श्रुतज्ञानके अधीन है और श्रुतज्ञान लक्ष्य और लक्षणसे होता है। यहाँ लक्ष्य आत्मा है, वह आत्मा अपने ज्ञान, दर्शन आदि गुणोंके साथ ध्येय—ध्यान करने योग्य है। उस आत्माका लक्षण चेतना या उपलब्धि है वह चेतना दर्शन और ज्ञानरूप है ॥३९०-३९१॥

१. सब्भाव—अ० क० ख० ज० मु०।

लक्खणदो तं गेह्लसु चेदा सो चेव होमि अहमेक्को ।
यं मिस्सं तं कम्मणा जणियं ॥३९२॥

खणदो तं गेह्लसु सो चेव होमि अहमेक्को ।
मिस्सं तं कम्म जणि ॥३९३॥

लक्खणदो तं गेह्लसु दट्ठा सो चेव होमि अहमेक्को ।
मिस्सं तं णा जणियं ॥३९४॥

लक्खणदो तं गेह्लसु उवलद्धा चेव होमि अहमेक्को ।
उदयं उवसम मिस्सं तं जणियं ॥३९५॥

विशेषार्थ—श्रुतज्ञानके द्वारा पहले आत्माको जानना चाहिए। शास्त्र स्वाध्याय करनेसे आत्माका ज्ञान हो जाता है। जिसे हम जानना चाहते हैं वह लक्ष्य होता है और जिस चिह्नादिके द्वारा उस लक्ष्यको पहचाना जाता है उन्हें लक्षण कहते हैं। जैसे आत्माका लक्षण चैतन्य है और चेतना ज्ञानदर्शनरूप है। अतः उसके द्वारा आत्माकी पहचान होती है कि जो जानता-देखता है वह आत्मा है 'मैं हूँ' इस प्रकारका जो स्वसंवेदन—अपना ज्ञान होता है उसीसे आत्माका ग्रहण होता है। अतः स्वसंवेदनसे आत्माको ग्रहण करके उसीका ध्यान करना चाहिए। ध्यानसे तल्लीनता होनेपर आत्माका आभास होता है। यह प्रारम्भिक आभास ही आगे प्रत्यक्षरूपमें परिणत हो जाता है, जैसे स्वसंवेदन ही केवलज्ञान रूपमें विकसित होता है।

आगे लक्षणसे आत्माको ग्रहण करनेका उपाय बतलाते हैं—

लक्षणसे उस आत्माको ग्रहण करो कि जो चैतन्यस्वरूप है वही मैं हूँ। जो औदयिक, औपशमिक और क्षायोपशमिक भाव हैं वे सब कर्मजन्य हैं। लक्षणसे उस आत्माको ग्रहण करो कि जो यह ज्ञाता है वही मैं हूँ। औदयिक, औपशमिक और क्षायोपशमिक भाव तो कर्मजन्य है। लक्षणसे उस आत्माको ग्रहण करो कि जो द्रष्टा है वही मैं हूँ। औदयिक, औपशमिक और क्षायोपशमिक भाव तो कर्मजन्य हैं। लक्षण से उस आत्माको ग्रहण करो कि जो यह उपलब्धा है वही मैं हूँ। औदयिक, औपशमिक और क्षायोपशमिक भाव तो कर्मजन्य हैं॥३९२–३९५॥

विशेषार्थ—आत्मा का लक्षण तो चेतना, उपलब्धि, ज्ञान दर्शन आदि ही हैं। ऊपर जो पाँच भाव बतलाये हैं उनमें से क्षायिक और पारिणामिक भाव ही वस्तुतः जीवके स्वलक्षणरूप हैं। शेष तीनों भाव तो कर्मजन्य हैं। औदयिकभाव तो कर्मके उदयसे होता है। अतः वह तो जीवका स्वलक्षण हो ही नहीं सकता। कर्मके उपशम और क्षयोपशम से होनेवाले भाव भी वस्तुतः कर्मनिमित्तक ही हैं। दोनोंमें कर्मकी सत्ता वर्तमान रहती है तभी वे होते हैं। ऐसे कर्मनिमित्तक भावोंको जीवका स्वलक्षण नहीं कहा जा सकता। अतः वे शुद्धजीवके लक्षण नहीं हैं उन भावोंको जीवका मानकर उनका ध्यान करना तो संसारका ही कारण है। अतः शुद्धजीवके लक्षणोंके द्वारा ही उसे ग्रहण करना चाहिए। अशुद्धजीवके लक्षणोंके द्वारा तो अशुद्ध जीवका ही ग्रहण हो सकता है और उसका ध्यान तो संसारका ही कारण है।

---

१. 'पण्णाए घित्तव्वो जो चेदा सो अहं तु णिच्छयदो। अवसेसा जे भावा ते मज्झ परोत्ति णायव्वा ॥२९७॥ पण्णाए घितव्वो जो दट्ठा सो अहं तु णिच्छयदो। अवसेसा जे भावा ते मज्झ परेत्ति णायव्वा ॥२९८॥ पण्णाए घितव्वो जो णादा सो अहं तु णिच्छयदो। अवसेसा जे भावा ते मज्झ परेत्ति णादव्वा ॥२९९॥—समयसार।

एवं गृहीतस्यात्मनो[1] ध्येयोत्थभेदभावनां करोति—

अहमेक्को खलु परमो भिण्णो कोहाडु जाणगो होमि ।
एवं एकीभूदे परमाणंदो भवे चेदा ॥३९६॥
माणो य माय लोहो सुक्खं दुक्खं च रायमादीणं[2] ।
एवं भावणहेऊ गाहावंधेण कायव्वं ॥३९७॥

कर्मजस्वाभाविकं भावं भावयति—

वत्थूण अंसगहणं णियत्तविसयं तहेव रणं ।
तं इह कम्मे जणियं णहु पुण सो जाणगो भावो ॥३९८॥

उक्तं च—

सो इह भणिय सहाओ जो हु गुणो पारिणामिओ जीवे ।
लद्धी खओवसमदो उवओगो तं पि अत्थगहणेण ॥१॥

इस प्रकार लक्षणके द्वारा ग्रहण की गयी आत्माके ध्येयरूप होनेसे उत्पन्न हुई भेदभावनाको व्यक्त करते हैं—

मैं क्रोध आदिसे भिन्न एक परमतत्त्व हूँ, मैं केवल ज्ञाता हूँ। इस प्रकारकी एकत्व भावना होने पर आत्मा परमानन्दमय होता है। इसी तरह भावनाके लिए मान, माया, लोभ, सुख-दुःख और रागादिको भी लेकर गाथा-रचना करना चाहिए॥ ३९६–३९७ ॥

विशेषार्थ—जब लक्षणके द्वारा आत्माको ग्रहण कर लिया तो उसके ध्यानके लिए इस प्रकारकी भेदभावना होती है कि न मैं क्रोधरूप हूँ, न मानरूप हूँ, न मायारूप हूँ, न लोभरूप हूँ, न सुख-दुःख रूप हूँ और न रागादि रूप हूँ ये सब तो पुद्गलके विकार हैं। जब तक इस प्रकारकी भेद-भावना नहीं होती तब तक जैसे यह आत्मा आत्मा और ज्ञानमें भेद न मानकर निःशंक होकर ज्ञानमें प्रवृत्ति करता है और जानता-देखता है वैसे ही अज्ञानवश आत्मा और क्रोधादि भावोंमें भी भेद न मानकर निःशंक होकर क्रोधादि करता है और ज्ञानादिकी तरह क्रोधादिको भी अपना स्वभाव मानकर राग-द्वेष करता है। इस प्रकार अज्ञानवश क्रोधादिरूप परिणाम करनेसे उन परिणामोंको निमित्तमात्र करके स्वयं ही पौद्गलिक कर्म संचित हो जाते हैं और इस तरह जीव और पुद्गलका परस्पर अवगाहरूप बन्ध होता है। किन्तु जब यह जीव क्रोध और ज्ञानके भेदको समझ लेता है कि ज्ञान आत्माका स्वभाव है क्रोधादि आत्माका स्वभाव नहीं है। न ज्ञान और क्रोधादिका परिणमन भिन्न-भिन्न है। ज्ञानका परिणमन ज्ञानरूप ही है क्रोधादि रूप नहीं है, ज्ञानके होनेपर ज्ञान ही हुआ मालूम होता है और क्रोधादिके होनेपर क्रोधादिक हुए ही प्रतीत होते हैं। दोनोंमें एकवस्तुता नहीं है। इस प्रकार भेदविज्ञान होनेपर आत्माका एकत्वका अज्ञान मिट जाता है और इस तरह अज्ञान-मूलक बन्धका निरोध होनेपर आत्मा परमानन्दकी ओर बढ़ते-बढ़ते परमानन्दमय हो जाता है।

कर्मजन्य (?) स्वाभाविक भावको कहते हैं—

वस्तुके अंशका जो ग्रहण (ज्ञान) नियत विषयको लिये हुए आवरण सहित होता है वह (ज्ञान) कर्मजन्य है, वह ज्ञायक भाव नहीं है ॥३९८॥

कहा भी है—

जीवमें जो पारिणामिक (स्वभावसिद्ध) गुण होता है उसे यहाँ स्वभाव कहा है। लब्धि तो क्षयोपशमरूप है और अर्थके ग्रहणका नाम उपयोग है।

---

१. नो व्याप्त्या मे–अ० क० ख० ज० मु० । २. रायमादीया—अ० क० ख० ज० मु० ।

ध्यानप्रत्ययेषु सुखप्रत्ययस्य स्वरूपमाह—

लक्खणदो णियलक्खं ज्झायंतो ज्झाणपच्चयं लहइ ।
सोक्खं णाणविसेसं लद्धीरिद्धीण परिमाणं ॥३९९॥

इंदियमणस्स आदुत्थं तहय सोक्ख चउभेयं ।
लक्खणदो णियलक्खं अणुहवणे होइ आदुत्थं ॥४००॥

विशेषार्थ—ज्ञान आत्माका स्वाभाविक गुण है। किन्तु स्वाभाविक गुण होनेपर भी संसार अवस्थामें अनादिकालसे वह गुण आवरणसे वेष्टित है, ढका हुआ है। ज्ञानको ढाँकनेवाले ज्ञानावरण कर्म और वीर्यान्तराय कर्मका क्षयोपशम होनेपर ही वह ज्ञानगुण संसारी जीवोंके यथायोग्य प्रकट होता है। और उक्त कर्मोंका सर्वथा क्षय हो जानेपर पूर्णरूपसे प्रकट होता है। इसीसे स्वाभाविक होते हुए भी ज्ञानको क्षायोपशमिक और क्षायिक भावमें गिनाया है, पारिणामिक भावमें नहीं गिनाया। वस्तुके एक अंशके ग्रहणको नय कहते हैं अतः नय भी क्षायोपशमिक ज्ञानरूप ही है। यह अवस्था कर्मजन्य है। इसलिए इसे ज्ञायकभाव नहीं कह सकते। ज्ञायकभाव तो शुद्ध होता है जैसा कि समयसार गाथा ७ में कहा है कि परमार्थ से देखा जाय तो जो एक द्रव्यके द्वारा पिये गये अनन्त पर्यायरूप एक वस्तुका अनुभव करनेवाले ज्ञानी जनोंकी दृष्टिमें दर्शन भी नहीं, ज्ञान भी नहीं, चारित्र भी नहीं केवल एक शुद्धज्ञायकभाव ही है वह शुद्ध चैतन्य स्वरूप है उसीका अवलम्बन मोक्षका मार्ग है। ऊपर जो कर्मजन्य लब्धि और उपयोगको भी स्वभाव कहा है वह व्यावहारिक दृष्टिसे कहा है।

आगे ध्यान प्रत्ययोंमें सुख प्रत्ययका स्वरूप कहते हैं—

लक्षणके द्वारा निजलक्ष्यका ध्यान करनेवाला ध्यान प्रत्ययको प्राप्त करता है। सुख ज्ञान-विशेष है………… ॥३९९॥

विशेषार्थ—आत्माका लक्षण पहले कह आये हैं उस लक्षणके द्वारा लक्ष्य आत्माको पहचानकर उसीमें मनको एकाग्र करनेसे ध्यान होता है। उस ध्यानसे पारमार्थिक सुख प्राप्त होता है। सुख ज्ञान विशेष ही है। 'मैं सुखी' इस प्रकारकी अनुभूतिके विना सुखानुभूति नहीं होती।

सुखके भेद—

सुखके चार भेद हैं—इन्द्रियजन्य, मानसिक, प्रशमजन्य और आत्मसे उत्पन्न सुख। लक्षणके द्वारा निजलक्ष्यका अनुभव करनेपर आत्मिक सुख होता है ॥४००॥

विशेषार्थ—मनकी रतिसे जो आनन्दकी अनुभूति होती है उसे सुख कहते हैं। इस सुखके चार प्रकार हैं। इन्द्रियोंके इष्ट विषयोंमें प्रवृत्त होनेपर जो आनन्द होता है वह इन्द्रियजन्य सुख है। मनकी किसी अभिलाषाकी पूर्ति होनेपर जो मानसिक आनन्द होता है वह मानसिक सुख है। रागादिकी निवृत्ति होनेपर जो आनन्द होता है वह प्रशमज सुख है और वाह्य विषयोंसे निरपेक्ष स्वात्मसंचेतनसे जो आनन्द होता है वह आत्मिक सुख है। आत्मिक सुखकी प्राप्ति आत्माको जानकर उसका अनुभवन करनेपर ही होती है। इनमेंसे आत्मोत्थ सुख ही उपादेय है क्योंकि वह सुख स्वाधीन है, अविनाशी है, उसका कोई प्रतिपक्षी नहीं है, उसमें हानि, वृद्धि नहीं होती। किन्तु इन्द्रियोंके द्वारा उत्पन्न सुख पराधीन होनेसे कभी होता है और कभी नहीं होता, उसका प्रतिपक्षी दुःख होता है, सदा घटता-बढ़ता है अतः वह हेय है, क्योंकि जो सुख पराधीन है, खाने-पीने और मैथुन आदिकी तृष्णासे युक्त होनेसे आकुलतामय है, जिसके भोगनेसे नवीन कर्मका वन्ध होता है, जिसके साथ दुःख भी मिला रहता है ऐसा सुख वस्तुतः सुख नहीं है किन्तु दुःख ही है।

दृष्टान्तद्वारेण पारिणामिकस्वभावस्यात्मबुद्धेर्निश्चयदर्शनमाह—

सम्मगु पेच्छइ जह्मा वत्थुसहावं च जेण सद्दिट्ठी।
तह्मा तं णियरूवं मज्झत्थ णियउ जेण सद्दिट्ठी ॥४०१॥

स्वस्थतयात्मनः स्वलाभं स्वचरणोपायं चाह—

जीवो ससहावमओ कहं वि सो चेव जादपरसमओ।
जुत्तो जइ ससहावे तो परभावं खु मुंचेदि ॥४०२॥

उक्तं च—

जीवो सहावणियदो अणियदगुणपज्जओध परसमओ।
जइ कुणई सगंसमयं पब्भस्सदि कम्मबंधादो ॥—पञ्चास्ति० गा० १५५।

दृष्टान्तके द्वारा पारिणामिक स्वरूप आत्मबुद्धिके निश्चयदर्शनको कहते हैं—

यतः सम्यक् दृष्टिवाला मनुष्य वस्तुके स्वरूपको सम्यक् रीतिसे देखता है इसलिए मध्यस्थ होकर उस आत्मस्वरूपका अवलोकन करो जिससे सम्यग्दृष्टि होता है ॥४०१॥

विशेषार्थ—जिसकी दृष्टि सम्यक् होती है वह वस्तुका यथार्थ स्वरूप देखता है इसलिए वस्तुके यथार्थ स्वरूपको देखनेके लिए सम्यग्दृष्टि होना आवश्यक है, उसके बिना वस्तुके यथार्थ स्वरूपके दर्शन नहीं होते। और सम्यग्दृष्टि बननेके लिए आत्मस्वरूपको देखना जरूरी है वह भी मध्यस्थ बनकर—राग-द्वेषको त्यागकर। सम्यग्दर्शनके बिना न तो ज्ञान सम्यग्ज्ञान होता है, और न सम्यक्चारित्र होता है। ज्ञान और चारित्रकी सचाई सम्यग्दर्शनपर ही निर्भर है। और सम्यग्दर्शनपर निर्भर होनेका कारण यह है कि सम्यग्दर्शनकी उपस्थितिमें वस्तुके स्वरूपका यथार्थ प्रतिभास होता है। मिथ्यादर्शनकी उपस्थितिमें जो हेय और उपादेयमें विपरीत बुद्धि रहती है—जो हेय है उसे उपादेय मानता है और जो उपादेय है उसे हेय मानता है, वह दूर हो जाती है। उसके दूर होनेपर हेयमें हेय बुद्धि और उपादेयमें उपादेय बुद्धि होती है तभी ज्ञान और आचरण ठीक दिशामें होनेसे सम्यक् कहे जाते हैं। यह तभी सम्भव है जब आत्मा और अनात्माका भेदज्ञान होकर आत्मस्वरूपकी यथार्थ प्रतीति होती है उसीका नाम सम्यग्दर्शन है।

आगे स्वस्थ होनेसे ही आत्मा आत्मलाभ करता है, यह दर्शाते हुए आत्मामें आचरण करनेका उपाय बतलाते हैं—

जीव अपने स्वभावमय है, वही किसी प्रकार परसमयरूप हो गया है। यदि वह अपने स्वभावमें युक्त हो जाये—लीन हो जाये तो परभावको छोड़ देता है—परभावसे छूट जाता है ॥४०२॥

कहा भी है—

जीव स्वभावनियत होनेपर भी यदि अनियत गुणपर्यायवाला है तो पर समय है। यदि वह स्वसमयको करता है तो कर्मबन्धसे छूट जाता है।

विशेषार्थ—संसारी जीवोंमें दो प्रकारका चारित्र पाया जाता है, एक का नाम स्वचारित्र है और दूसरेका नाम परचारित्र है। स्वचारित्रको स्वसमय और परचारित्रको परसमय भी कहते हैं। समय नाम जीव पदार्थका है। वह जीवपदार्थ उत्पाद व्ययध्रौव्यमयी सत्तास्वरूप है, दर्शनज्ञानमय चेतनास्वरूप है, गुणपर्याययुक्त है। यद्यपि वह अन्य द्रव्योंके साथ एकक्षेत्रावगाहरूपसे स्थित है किन्तु अपने असाधारण गुण चैतन्यस्वरूपको नहीं छोड़ता। जब वह अपने स्वभावमें स्थित होता है तो उसे स्वसमय कहते हैं और जब वह पौद्गलिक कर्म प्रदेशोंमें स्थित हुआ राग-द्वेष मोहरूप परिणमन करता है तब वह परसमय है। इसका

---

१. मज्झत्थं तेण मुणह सद्दिट्ठी मु०। मज्झत्थं मुणह जेण सद्दिट्ठी ख०। ज० प्रतौ गाथा नास्ति।

सुहअसुहभावरहिओ सहावसंवेयणेण वट्टंतो।
सो णियचरियं चरदि हु पुणो पुणो तत्थ विहरंतो ॥४०३॥

सरागवीतरागयोः कथंचिदविनाभावित्वं च वदति—

जं विय सरायकाले[1] भेदुवयारेण भिण्णचारित्तं।
तं चेव वीयराये विवरीयं होइ　　व्वं ॥४०४॥

उक्तं च आगमे—

चरियं चरदि सगं सो जो परदव्वप्पभावरहिदप्पा।
दंसणणाणवियप्पो अवियप्पं चाविअप्पादो ॥—पञ्चास्ति० गा० १५९।

स्पष्टीकरण यह है कि यद्यपि प्रत्येक संसारी जीव द्रव्य अपेक्षासे ज्ञानदर्शनमें अवस्थित होनेके कारण स्वभावमें स्थित हैं तथापि जब अनादि मोहनीय कर्मके उदयका अनुसरण करके अशुद्ध उपयोगवाला होता है तब वह परसमय या परचरित्र होता है। वही जीव जब अनादि मोहनीय कर्मके उदयका अनुसरण करनेवाली परिणति को छोड़कर अत्यन्त शुद्ध उपयोगवाला होता है तब वह स्वसमय या स्वचरित्र होता है। सारांश यह है कि स्वद्रव्यमें शुद्धोपयोगरूप परिणतिका नाम स्वचरित्र है और जो मोहनीय कर्मके उदयका अनुसरण करनेवाली परिणतिके वश रंजित उपयोग वाला होकर परद्रव्यमें शुभ अथवा अशुभ भाव करता है वह स्वचारित्रसे भ्रष्ट हुआ परचारित्रका आचरण करनेवाला कहा जाता है। स्वसमयके ग्रहण और परसमयके त्यागसे ही कर्मोंका क्षय होता है। अतः परसमयको त्यागकर स्वसमयमें लीन होना ही मोक्षका उपाय है। ज्यों-ज्यों जीव आत्म-स्वभावमें स्थिर होता जाता है त्यों-त्यों उसकी परसमयपरकप्रवृत्ति छूटती जाती है और ज्यों-ज्यों परसमय-परकवृत्ति छूटती जाती है त्यों-त्यों आत्मस्वभावमें लीनता होती जाती है।

पुनः उसी बातको कहते हैं—

जो शुभ और अशुभ भावसे रहित होकर स्वभावका अनुभवन कर रहा है वह बार-बार उसीमें विहार करता हुआ स्वचरितका ही आचरण करता है ॥४०३॥

आगे सरागचारित्र और वीतरागचारित्रमें कथंचित् अविनाभाव बतलाते हैं—

सराग अवस्थामें भेदके उपचारसे जो भेदरूप चारित्र होता है, वही चारित्र वीतराग अवस्थामें विपरीत (अभेदरूप) करणीय होता है ॥४०४॥

आगममें कहा है—

परद्रव्यात्मक भावोंसे रहित स्वरूपवाला जो आत्मा दर्शनज्ञानरूप भेदको आत्मासे अभेदरूप आचरता है वह स्वचारित्रको आचरता है।

विशेषार्थ—वीतरागता ही मोक्षमार्ग है किन्तु वह वीतरागता साध्य-साधक रूपसे परस्पर सापेक्ष निश्चय और व्यवहारसे हो मुक्तिका कारण होती है। जो लोग विशुद्धदर्शन ज्ञान स्वभाव शुद्ध आत्मतत्त्वके सम्यक् श्रद्धान, ज्ञान और अनुष्ठानरूप निश्चयमोक्षमार्गकी अपेक्षा न करके केवल शुभानुष्ठानरूप व्यवहार मोक्षमार्गको ही मानते हैं वे देवलोक प्राप्त करके संसारमें ही भटकते हैं। किन्तु जो शुद्धात्मा-

१. सरायचरणे—अ० क० ख० मु०। २. वा वियप्पादो—अ० क० ख० मु०। 'दसंणणाणवियप्पं अवि-यप्पं चरदि अप्पादो'—पञ्चास्ति० गा० १५९।

नुभूतिरूप निश्चय मोक्षमार्गको तो मानते हैं परन्तु निश्चयमोक्षमार्गके अनुष्ठानकी शक्ति न होनेसे निश्चयका साधक शुभाचरण करते हैं वे सरागसम्यग्दृष्टि होते हैं वे परम्परासे मोक्षप्राप्त करते हैं। तथा जो शुद्धात्माके अनुष्ठानरूप मोक्षमार्गको और उसके साधक व्यवहारमोक्षमार्ग मानते हैं किन्तु चारित्रमोहके उदयसे शक्ति न होनेसे शुभ और अशुभ आचरण नहीं करते। वे यद्यपि शुद्धात्म भावना सापेक्ष शुभाचरण करनेवाले पुरुषोंके समान तो नहीं होते तथापि सरागसम्यक्त्वसे युक्त व्यवहार सम्यग्दृष्टि होते हैं और परम्परासे मोक्षको प्राप्त करते हैं। इस तरह सराग अवस्थामें अनादिकालसे भेदवासित बुद्धि होनेके कारण प्राथमिक जीव व्यवहारनयसे भिन्न साध्यसाधनभाव का अवलम्बन लेकर सुखपूर्वक मोक्षमार्गका साधन करते हैं। अर्थात् यह श्रद्धा करने योग्य है, और यह श्रद्धा करने योग्य नहीं है, यह श्रद्धा करनेवाला है और यह श्रद्धान है, यह जानने योग्य है और यह जानने योग्य नहीं है, यह ज्ञाता है और यह ज्ञान है, यह आचरण करने योग्य है, यह करने योग्य नहीं है, यह आचरण करनेवाला है और यह आचरण है इस प्रकार कर्तव्य, अकर्तव्य, कर्ता और कर्मका भेद करके सराग सम्यग्दृष्टि धीरे-धीरे मोहको नष्ट करनेका प्रयत्न करते हैं। कदाचित् अज्ञानवश या कषायवश शिथिलता आनेपर दोषानुसार प्रायश्चित्त लेते हैं और इस तरह भिन्न विषयवाले श्रद्धान ज्ञानचारित्रके द्वारा भिन्न साध्यसाधनभाववाले अपने आत्मामें संस्कार आरोपित करके कुछ-कुछ विशुद्धि प्राप्त करते हैं। जैसे धोबी साबुन लगाकर, पत्थरपर पछाड़कर और निर्मल जलमें धोकर मलिन वस्त्रको उजला करता है उसी प्रकार सरागसम्यग्दृष्टि भेदरत्नत्रयके द्वारा अपने आत्मामें संस्कारका आरोपण करके थोड़ी-थोड़ी शुद्धि करता है। आशय यह है कि वीतराग सर्वज्ञके द्वारा कहे गये जीवादि पदार्थके विषयमें सम्यक् श्रद्धान और ज्ञान ये दोनों तो गृहस्थों और साधुओंमें समान होते हैं। साधु आचार शास्त्रमें विहित मार्गके द्वारा प्रमत्त और अप्रमत्त गुणस्थानके योग्य पंचमहाव्रत, पाँच समिति, तीन गुप्ति, छह आवश्यक आदिरूप चारित्रका पालन करता है और गृहस्थ उपासकाध्ययनमें विहित मार्गके द्वारा पंचम गुणस्थानके योग्य दान, शील, पूजा, उपवास आदि रूप तथा दार्शनिक, व्रतिक आदि ग्यारह प्रतिमारूप चारित्रका पालन करता है यह व्यवहार मोक्षमार्ग है। व्यवहार मोक्षमार्ग भिन्न साध्य-साधनरूप है और स्वपर प्रत्यय पर्यायके आश्रित है अर्थात् व्यवहार श्रद्धान ज्ञान चारित्रके विषय आत्मासे भिन्न होते हैं क्योंकि व्यवहार श्रद्धानका विषय नव पदार्थ हैं, व्यवहार ज्ञानका विषय अंगपूर्व है और व्यवहार चारित्रका विषय मुनि और गृहस्थका आचार है। यहाँ साध्य तो पूर्ण शुद्धतारूपसे परिणत आत्मा है और उसका साधन व्यवहारनयसे उक्त भेदरत्नत्रयरूप परावलम्बी विकल्प है। इस प्रकार व्यवहारनयसे साध्य-साधन भिन्न कहे हैं। इसीसे उसे स्वपर प्रत्यय पर्यायाश्रित कहा है। क्योंकि द्रव्यार्थिकनयके विषयभूत शुद्ध आत्मस्वरूपके आंशिक अवलम्बन के साथ तत्त्वार्थश्रद्धान, तत्त्वार्थज्ञान और पंचमहाव्रतादि रूपचारित्र होता है अतः यह सब स्वपर हेतुक हैं। किन्तु जैसे घी स्वभावसे शीतल होता है किन्तु अग्निके संयोगसे जलाता भी है। वैसे ही शुद्ध आत्माके आश्रित सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र मोक्षके कारण हैं किन्तु पराश्रित होनेपर वे बन्ध के कारण भी होते हैं। यदि ज्ञानी भी किंचित् अज्ञानवश यह मानता है कि भगवान् अर्हन्तकी भक्तिसे मोक्ष होता है तो उसे भी रागका लेश होनेसे आगममें परसमयरत कहा है। फिर जो निरंकुश रागमें फँसे हैं उनका तो कहना ही क्या है। अतः सर्वप्रथम विषयानुराग छोड़कर उसके पश्चात् गुणस्थानोंकी सीढ़ियोंपर चढ़ते हुए रागादि से रहित निज शुद्ध आत्मामें स्थिर होकर अर्हन्त आदिके विषयमें भी रागका त्याग विधेय है। राग ही सब अनर्थोंका मूल है। अस्तु, इस तरह यह स्वपरहेतुक पर्यायके आश्रित भिन्न साध्यसाधन भाववाले व्यवहारनयकी अपेक्षासे पालन किया जानेवाला मोक्षमार्ग एकाग्रमनवाले जीवको ऊपर-ऊपरकी शुद्ध भूमिकाओं में अभेदरूप स्थिरता उत्पन्न करता हुआ निश्चय मोक्षमार्गरूप वीतरागचारित्रका साधन होता है। इस प्रकार सरागचारित्र और वीतरागचारित्रमें कथंचित् अविनाभाव है। सरागचारित्रमें सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्रमें और आत्मामें भेदबुद्धि रहती है। धीरे-धीरे यह भेदबुद्धि मिटकर साध्य और साधन दोनों एक हो जाते हैं।

चारित्रफलमुद्दिश्य तस्यैव वृद्ध्यर्थं भावनां प्राह—

मोक्खं तु परमसोक्खं जीवे चारित्तसंजुदे दिट्ठं।
वट्टइ तं जइवग्गे अणवरयं भावणालीणे ॥४०५॥
रागादिभावकम्मा मज्झ सहावा ण कम्मजा जह्मा।
जो संवेयणगाही सोहं णादा हवे आदा ॥४०६॥

विभावस्वभावाभावत्वेन भावनामाह—

परभावादो सुण्णो संपुण्णो जो हु होइ सब्भावो।
जो संवेयणगाही सोहं णादा हवे आदा ॥४०७॥

सामान्यगुणप्रधानत्वेन भावना—

उक्तं च—

निश्चयो दर्शनं पुंसि बोधस्तद्बोध इष्यते।
स्थितिरत्रैव चारित्रमिति योगशिवाश्रयः॥
एवमेव हि चैतन्यं शुद्धनिश्चयतोऽथवा।
कोऽवकाशो विकल्पानां तत्राखण्डैकवस्तुनि॥—एकत्व सप्तति १४-१५
जडसब्भावं णहु मे जह्मा तं भणिय जाण जडदव्वे।
जो संवेयणगाही सोहं णादा हवे ॥४०८॥

आगे चारित्रका फल बतलाकर उसीकी वृद्धिके लिए भावना कहते हैं—

चारित्रसे युक्त जीवमें परम सौख्यरूप मोक्ष पाया जाता है और वह चारित्र निरन्तर भावनामें लीन मुनि समुदायमें पाया जाता है ॥४०५॥ रागादि भावकर्म मेरे स्वभाव नहीं हैं क्योंकि वे तो कर्मजन्य हैं। मैं तो ज्ञाता आत्मा हूँ जो स्वसंवेदनके द्वारा जाना जाता है अर्थात् इस प्रकार भावना निरन्तर भानेवाले मुनियोंमें ही चारित्र पाया जाता है ॥४०६॥

आगे विभावरूप स्वभावके अभावकी भावना कहते हैं—

जो परभावसे सर्वथा रहित सम्पूर्ण स्वभाववाला है वही मैं ज्ञाता आत्मा हूँ स्वसंवेदनसे जिसका ग्रहण होता है ॥४०७॥

सामान्य गुणकी प्रधानतासे भावना कहते हैं—

कहा भी है—

आत्माका निश्चय सम्यग्दर्शन है, आत्माका ज्ञान सम्यग्ज्ञान है और आत्मामें स्थिति सम्यक्चारित्र है और तीनोंका योग मोक्षका कारण है। अथवा शुद्ध निश्चयनयसे सम्यग्दर्शन आदि तीनों एक चैतन्यस्वरूप ही हैं। क्योंकि एक अखण्ड वस्तुमें विकल्पोंको स्थान नहीं है।

मेरा जड़स्वभाव नहीं है क्योंकि जड़स्वभाव तो जड़ द्रव्य-अचेतन द्रव्यमें कहा है मैं तो वही ज्ञाता आत्मा हूँ जो स्वसंवेदनके द्वारा ग्रहण किया जाता है ॥४०८॥

विशेषार्थ—चारित्र धारण करनेके पश्चात् उसकी वृद्धिके लिए साधुको उक्त भावना करते रहना चाहिए कि मैं ज्ञाता-द्रष्टा हूँ। 'मैं हूँ' इस प्रकारके स्वसंवेदन-स्वको जाननेवाले ज्ञानके द्वारा मेरा ग्रहण होता है। यह विशेषता चेतनद्रव्यके सिवाय अन्य किसीभी अचेतन द्रव्यमें नहीं है। अचेतन द्रव्य न स्वयं अपनेको जान सकता है और न दूसरोंको जान सकता है। अचेतन द्रव्य पौद्गलिक कर्मोंके संयोगसे जो रागादि भाव मेरेमें होते हैं वे भी मेरे नहीं हैं वे तो कर्मका निमित्त पाकर होते हैं। इस प्रकारका चिन्तन करते रहने

विपक्षद्रव्यस्वभावाभावत्वेन भावना—

मज्झ सहावं णाणं दंसण चरणं ण कोवि आवरणम्।
जो संवेयणगाही सोहं णादा हवे आदा ॥४०९॥

विशेषगुणप्रधानत्वेन भावना—

घाइचउक्कं चत्ता संपत्तं परमभावसब्भावं।
जो संवेयणगाही सोहं णादा हवे आदा ॥४१०॥

स्वस्वभावप्रधानत्वेन भावना—सामान्यवद्विशेषाणां ध्यानं समर्थितं भवति इत्याह—[1]

सामण्णणाणझाणे विस्सेसं मुणसु झाइयं सव्वं।
तत्थ ट्ठिया विसेसा इदि तं वयणं मुणेयव्वं ॥४११॥

विशेषाणामुत्पत्तिविनाशयोः सामान्ये दृष्टान्तमाह—

उप्पादो य विणासो गुणाण सहजेयराण सामण्णे।
जल इव लहरीभूदो[2] णायव्वो सव्वदव्वेसु ॥४१२॥

से परमें आत्मबुद्धि नहीं होती और आत्मामें ही आत्मबुद्धि होनेसे आत्मतल्लीनता बढ़ती है उसीका नाम वस्तुतः चारित्र है।

आगे विपक्षी द्रव्यके स्वभावका अभाव रूपसे भावना कहते हैं—

मेरा स्वभाव ज्ञान, दर्शन, चारित्र है, कोई भी आवरण मेरा स्वभाव नहीं है। इस प्रकार मैं वही ज्ञाता आत्मा हूँ जो स्वसंवेदनके द्वारा ग्रहण किया जाता है ॥४०९॥

विशेष गुणोंकी प्रधानतासे भावना कहते हैं—

चार घातिया कर्मोंको नष्ट करके परम पारिणामिक स्वभावको प्राप्त मैं वही ज्ञाता आत्मा हूँ जो स्वसंवेदनके द्वारा ग्रहण किया जाता है ॥४१०॥

आगे स्व-स्वभावकी प्रधानतासे भावनाका कथन करते हुए कहते हैं कि सामान्यके ध्यानमें उसके विशेषोंके ध्यानका समर्थन होता है—

सामान्य ज्ञानका ध्यान करने पर समस्त विशेषोंका ध्यान हुआ समझना चाहिए। क्योंकि विशेष सामान्यमें ही गर्भित है ऐसा शास्त्रका कथन है ॥४११॥

विशेषार्थ—अपने चैतन्य स्वरूपका ध्यान करनेमें चैतन्यके अन्तर्गत जो ज्ञान, दर्शन, सुख आदि विशेष गुण हैं उन सभीके ध्यानका समावेश हो जाता है। क्योंकि सामान्यमें उसके सभी विशेष आ जाते हैं।

आगे सामान्यमें विशेषोंकी उत्पत्ति और विनाशके सम्बन्धमें दृष्टान्त देते हैं—

सामान्य चैतन्य स्वरूपमें स्वाभाविक गुणोंका उत्पाद और वैभाविक गुणोंका विनाश होता है। जैसे जलमें तरंग उठने पर पहलेकी तरंगोंका विनाश और नवीन तरंगोंकी उत्पत्ति होती है। ऐसा सब द्रव्योंमें जानना चाहिए ॥४१२॥

विशेषार्थ—सभी द्रव्योंमें प्रतिसमय उत्पाद, व्यय और ध्रुवपना होता है। सत्का स्वरूप ही उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य है। प्रतिक्षण पूर्व पर्यायका विनाश और उत्तर पर्यायकी उत्पत्ति होनेके साथ ही द्रव्यका स्वभाव ध्रुव रहता है। जैसे जलमें तरंगें उठने पर एक लहर जाती है और एक लहर आती है किन्तु जल जल ही रहता है। इसी तरह जीवमें ध्यानादिके द्वारा वैभाविक रागादि भावोंका विनाश होता है और स्वाभाविक गुणोंका उत्पाद होता है किन्तु परमपारिणामिकभाव शुद्ध जीवत्व ध्रुव रहता है। उसीका ध्यान करनेसे रागादि विकार नष्ट होते हैं।

1. सामान्यध्यानविशेषध्यानं समर्थ—अ० क० ख० ज०। 2. लहरीभूवा णायव्वा आ०।

सर्वेषामस्यैवोत्कृष्टत्वमस्यैवोपासनया दोषाभावं च दर्शयति—

एदं पिय परमपदं सारपदं सासणे पढिदं।
एदं विय थिररूवं लाहो[1] अस्सेव णिव्वाणं ॥४१३॥

कथमन्यथोक्तम्—

एदह्मि रदो णिच्चं संतुट्ठो होदि णिच्चमेदेण।
एदेण होदि तित्तो तो हवदि हु उत्तमं सो ॥४१४॥
एदेण सयलदोसा जोवे ति रायमादीया।
[2]मोत्तू विविहविभावं एत्थेवय संठिया सिद्धा ॥४१५॥

परमार्थपरिज्ञानपरिणतिफलमुपदिशति—

णादूण समयसारं [3]तेण पयत्तयंपि ज्झाइदं चेव।
[4]समरसिभूदो तेण य सिद्धो सिद्धालयं जाइ ॥४१६॥

नयचक्रकर्तृत्वहेतुमाह—

लवणं व इणं[5] भणि सयलसत्थसुद्धियरं।
वि य सुअ मिच्छा जीवाणं सुणयमग्गरहियाणं ॥४१७॥

इति निश्चय[6]चारित्राधिकारः।

सबमें वही उत्कृष्ट है उसीकी उपासनासे दोषोंका अभाव होता है यह बतलाते हैं—

जिन शासनमें उस परमपारिणामिक भावको ही परमपद और सारभूत पद कहा है। वही सदा अविनाशी और स्थायी है उसीकी प्राप्तिको निर्वाण कहते हैं ॥४१३॥

यदि ऐसा न होता तो क्यों ऐसा कहा गया है—

जो इस परमपारिणामिकभावस्वरूप शुद्धचैतन्यस्वरूपमें लीन रहता है वह सदा सन्तुष्ट रहता है, सदा तृप्त रहता है इसीसे उत्तम सुख प्राप्त होता है ॥४१४॥

इसीसे जीवमें समस्त रागादि दोष नष्ट होते हैं। अनेक प्रकारके विभावोंसे छूटकर सिद्ध जीव इसी अपने परमपारिणामिकस्वरूप शुद्ध चैतन्यमें स्थित हैं ॥४१५॥

आगे परमार्थज्ञानरूप परिणतिका फल कहते हैं—

समयसारको जानकर (जिसने परमपारिणामिक भाव स्वरूप वीतरागचारित्रको अपनाया उसने) सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रका भी ध्यानकर ही लिया। उसीके साथ एक-मेक होकर सिद्धजीव सिद्धालयमें जाते हैं अर्थात् शुद्ध चैतन्य स्वरूप जीवत्वको प्राप्त होकर मुक्त होते हैं ॥४१६॥

नयचक्रकी रचनाका हेतु कहते हैं—

जैसे लवण (नमक) सब व्यंजनोंको शुद्धकर देता है-सुस्वादु बना देता है वैसे ही समस्त शास्त्रोंकी शुद्धिके कर्ता इस नयचक्रको कहा है। सुनयके ज्ञानसे रहित जीवोंके लिए सम्यक् श्रुत भी मिथ्या हो जाता है ॥४१७॥

निश्चयचारित्राधिकार समाप्त हुआ।

---

१. लाहे ख०। २. मोत्तूण विविहभावं अ० क० ख० मु०। ३. तेणेव य तं पि ज्झाइदुं अ० क० ख० ज० मु०। ४. समरसिभूदा तेण य सिद्धा सिद्धालयं जंति मु०। ५. व सयल भ-अ०। व एस भ—क० ख०। ६. वीतरागचारित्राधिकारः ज०।

जं सारं सारमज्झे जरमरणहरं णाणदिट्ठीहि दिट्ठं।
जं तच्चं तच्चभूदं परमसुहमयं सव्वलोयाण मज्झे ॥
जं भावं भावयंता भवभयरहियं जं च पावंति ठाणं।
तं तच्चं णाणभावं समयगुणजुदं सासयं सव्वकालं ॥४१८॥
जइ इच्छह उत्तरिदुं अण्णाणमहोवहिं सुलीलाए।
ता णादुं कुणह मइं णयचक्के दुणयतिमिरमत्तण्डे ॥४१९॥
सुणिऊण दोहसत्थं सिग्घं हसिऊण सुहंकरो भणइ।
एत्थ ण सोहइ अत्थो गाहाबंधेण तं भणह ॥४२०॥
दारियदुण्णयदणुयं परअप्पपरिक्खतिक्खखरधारं।
सव्वण्हुविण्हुचिण्हं सुदंसणं णमह णयचक्कं ॥४२१॥
सुयकेवलीहिं कहियं सुयसमुद्दअमुदमयणाणं[1]।
बहुभंगभंगुराविय विराइअं णमह णयचक्कं ॥४२२॥

ज्ञानचक्षु महापुरुषोंके द्वारा परमार्थके मध्यमें भी जो जरा और मृत्युको दूर करनेवाला 'सार' देखा गया है, सब लोकोंके मध्यमें जो परमसुखमय तत्त्व तत्त्वभूत है, जिस भावकी भावना करके जीव संसार भयसे रहित स्थान (मुक्ति) को प्राप्त करते हैं वह तत्त्व एकत्वगुणसे युक्त ज्ञानभाव है, वह सदा स्थायी है ॥४१८॥

आगे प्रकृत नयचक्र ग्रन्थकी उपयोगिता और रचनाके सम्बन्धमें कहते हैं—

यदि लीलामात्रसे अज्ञानरूपी समुद्रको पार करनेकी इच्छा है तो दुर्नयरूपी अन्धकारके लिए सूर्यके समान नयचक्रको जाननेमें अपनी बुद्धिको लगाओ ॥४१९॥

दोहोंमें रचित शास्त्रको सुनते ही शुभंकर हँस दिया और बोला—इस रूपमें यह ग्रन्थ शोभा नहीं देता। गाथाओंमें इसकी रचना करो ॥४२०॥

यह सुदर्शन नयचक्र दुर्नयरूपी दैत्यका विदारण करनेवाला है, स्व और परकी परीक्षारूपी तीक्ष्ण कठोर उसकी धार है, यह सर्वज्ञरूपी विष्णुका चिह्न है। इसे नमस्कार करो ॥४२१॥

विशेषार्थ—विष्णु का सुदर्शनचक्र प्रसिद्ध है, उस चक्रकी धार अत्यन्त तीक्ष्ण थी, उससे विष्णुने दैत्योंका वध किया था ऐसी मान्यता विष्णुके सम्बन्धमें है। उसी सुदर्शन चक्रसे ग्रन्थकारने इस नयचक्रकी उपमा दी है। इस नयचक्रके द्वारा वस्तु स्वभावको जाननेसे ही सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति होती है इसलिए इसे भी सुदर्शन नाम दिया गया है। सुदर्शनचक्र विष्णुका चिह्न था, यह नयचक्र सर्वज्ञका चिह्न है। सर्वज्ञने साक्षात् प्रत्यक्ष केवलज्ञानके द्वारा वस्तुत्वको अनेक धर्मात्मक जानकर उसके अनेक धर्मोंमें से एक-एक धर्मको जानने के रूपमें नयचक्रकी व्यवस्था की है। विष्णुके सुदर्शनचक्रने दैत्यका वध किया था। सर्वज्ञका यह नयचक्र दुर्नयोंका घातक है। एक-एक नयको ही ठीक मानकर उसीको सत्य मानना दुर्नय है। नयचक्रकी तीक्ष्णधार है उसका स्व और परकी परीक्षामें सक्षम होना। नयोंके द्वारा वस्तुका विवेचन करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि वस्तुका असली गुणधर्म क्या है और आरोपित गुणधर्म क्या है? ऐसा होनेसे स्वका ग्रहण और परका त्याग करता है। ऐसा यह नयचक्र आदरणीय है इसका सम्यक्रीतिसे अध्ययन करके तदनुसार वस्तुस्वरूपकी श्रद्धा करना चाहिए।

श्रुतकेवलीके द्वारा कहे गये, श्रुतरूपी समुद्रका आलोडन करके निकाले गये अमृतमय भंगोंसे ज्ञानरूप और बहुभंगरूपो सुशोभित नयचक्रको नमस्कार करो ॥४२२॥

१. समुद्दमुद्दाअमुद्दमयमाणं ज०। समुद्दअमुद्दमयमाणं आ०।

सियसद्दसुणयदुण्णयदणुदेहविदारणेक्कवरवीरं
तं देवसेणदेवं णयचक्कयरं गुरुं ह ॥४२३॥

दव्वसहावपयासं दोहयबंधेण आसि जं दिट्ठं।
तं [1]गाहाबंधेण रइयं [2]माइल्ल धवलेण ॥४२४॥

[3]सुसमीरणेण पोयंपेरयं संतं जहा तिरणट्ठं।
सिरिदेवसेणमुणिणा तह णयचक्कं पुणो रइयं ॥४२५॥



स्यात् शब्दसे युक्त सुनयके द्वारा दुर्नयरूपी दैत्यके शरीरको विदारण करनेमें एकमात्र श्रेष्ठ वीर नयचक्रके कर्ता उन देवसेन नामक गुरुदेवको नमस्कार करो ॥४२३॥

विशेषार्थ—वस्तुके एक धर्मको गहण करनेवाले ज्ञानको नय कहते हैं। जो नय अन्यधर्म सापेक्ष होता है वह सुनय है और जो नय अन्य धर्मोंका निराकरण करता है वह दुर्नय है। नयचक्र नामक ग्रन्थकी रचना देवसेनाचार्य ने की थी।

जो द्रव्य स्वभाव प्रकाश दोहाओंमें रचा हुआ देखा गया, माइल्लधवलने उसे गाथाबद्ध किया ॥४२४॥

जैसे अनुकूल वायुके द्वारा प्रेरित हुआ जहाज तैरनेमें समर्थ होता है वैसे ही श्री देवसेन मुनिने नयचक्रको पुनः रचा ॥४२५॥

१. गाहाबंधेण पुणो र—अ० क० ख० मु०। २. महल्लदेवेण अ० क० मु०। देवसेणशिष्येण इति टिप्पणी ज० प्रतौ। ३. दुसमीरणाय विणिवापयाण सिरिदेवसेणजोईणं। तेसिं पायपसाए उवलद्धं समग्गतच्चेण ॥४५४॥ अ० क०। दुसमीरपोग्रमिवाययाण····(शेपं उपरिवत्)—ख० ज०। ज प्रतौ टिप्पणे पाठान्तररूपेण लिखितं—दुसमीरणेण पोयं पेसियं संतं जहा तिरंनट्ठं। सिरिदेवसेण मुणिणा तह नयचक्कं पुणो रइयं ॥४५३॥

परिशिष्ट १

श्रीदेवसेनविरचिता

आलापपद्धतिः

[हिन्दीटीका-सहिता]

गुणानां विस्तरं वक्ष्ये स्वभावानां तथैव च ।
पर्यायाणां विशेषेण नत्वा वीरं जिनेश्वरम् ॥१॥

आलापपद्धतिर्वचनरचना[1]नुक्रमेण नयचक्रस्योपरि[2] उच्यते । सा[3] च किमर्थम् । द्रव्यलक्षणसिद्ध्यर्थं स्वभावसिद्ध्यर्थं[4] च । द्रव्याणि कानि । जीवपुद्गलधर्माधर्माकाशकालद्रव्याणि । सद्[5] द्रव्यलक्षणम् । उत्पाद[6]-व्ययध्रौव्ययुक्तं सत् । इति द्रव्याधिकारः ।

भगवान् महावीर जिनेश्वरको नमस्कार करके गुणोंका तथा स्वभावोंका और विशेषरूपसे पर्यायोंका विस्तारपूर्वक कथन करूँगा ॥१॥

इस ग्रन्थका नाम आलापपद्धति है। आलापका अर्थ होता है वचनरचना—बातचीत और पद्धतिका अर्थ है परिपाटी। अर्थात् कथन करनेकी परम्परा या शैली। ग्रन्थकार नयचक्र ग्रन्थके आधारपर उसकी रचना करनेकी सूचना देते हैं।

शंका—उसकी रचना किस लिए करते हैं ?

समाधान—द्रव्यके लक्षणकी सिद्धिके लिए और स्वभावकी सिद्धिके लिए। अर्थात् द्रव्य और उनका स्वभाव बतलानेके लिए इस आलापपद्धतिकी रचना की जाती है।

शंका—द्रव्य कौन-कौन हैं ?

समाधान—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये छह द्रव्य हैं। द्रव्यका लक्षण सत् है। जो सत् है वह द्रव्य है। और जो उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यसे युक्त है वह सत्। इस प्रकार द्रव्याधिकार समाप्त हुआ।

विशेषार्थ—द्रव्यका लक्षण सत्ता है और सत्ताका लक्षण है उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य। अतः उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य एक तरहसे द्रव्यका ही लक्षण है क्योंकि द्रव्यसे सत्ता और सत्तासे द्रव्य भिन्न नहीं है। द्रव्यमें प्रति समय पूर्वपर्यायका विनाश, उत्तर पर्यायकी उत्पत्ति होते हुए भी उसका स्वभाव न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है वही ध्रौव्य है। इस तरह द्रव्य उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यसे युक्त है। ये तीनों भाव द्रव्यसे भिन्न नहीं हैं, ये द्रव्यके स्वभावरूप हैं और एक ही समयमें तीनों होते हैं। जैसे कुम्हार जब मिट्टीसे घड़ा बनाता है तो उस मिट्टीका पहला आकार नष्ट होता जाता है नया आकार बनता जाता है और मिट्टी स्थायी रहती है। इसी तरह द्रव्यकी भी स्थिति है। द्रव्य छह हैं—हम इन्द्रियोंसे जो कुछ देखते हैं वह सब पुद्गल द्रव्य है। जो चेतन है वह जीव द्रव्य है। उन जीवों और पुद्गलोंके गमनमें सहायक धर्मद्रव्य है और ठहरनेमें सहायक अधर्मद्रव्य है। सब द्रव्योंको स्थान देनेवाला आकाश द्रव्य है और परिवर्तनमें सहायक कालद्रव्य है।

---

१. वचनग्रन्थ परिपाटी। २. नयचक्रं विलोक्य। ३. आलापपद्धतिः। ४. वस्तुस्वभावसिद्ध्यर्थम्। ५. तत्त्वार्थ-सूत्र ५।२९। ६. तत्त्वार्थसूत्र ५।३०।

लक्षणानि कानि ? अस्तित्वं[1], वस्तुत्वं, द्रव्यत्वं, प्रमेयत्वम्, अगुरुलघुत्वं, प्रदेशत्वम्, चेतनत्वं, अचेतनत्वम्, मूर्तत्वम्, अमूर्तत्वं द्रव्याणां दश सामान्यगुणाः। प्रत्येकमष्टावष्टौ सर्वेषाम्[2]।

ज्ञानदर्शनसुखवीर्याणि स्पर्शरसगन्धवर्णाः गतिहेतुत्वं स्थितिहेतुत्वमवगाहनहेतुत्वं वर्तनाहेतुत्वं चेतनत्वमचेतनत्वं मूर्तत्वममूर्तत्वं द्रव्याणां षोडशविशेषगुणाः[3]। प्रत्येकं जीवपुद्गलयोः षट्। इतरेषां

शंका—लक्षण कौन-कौन है ?

समाधान—अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, प्रमेयत्व, अगुरुलघुत्व, प्रदेशत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व ये दस द्रव्योंके सामान्य गुण हैं। प्रत्येक द्रव्यमें आठ-आठ गुण होते हैं।

विशेषार्थ—'अस्ति' (है) के भावको अस्तित्व कहते हैं। अस्तित्वका अर्थ है सद्रूपता। वस्तुके भावको वस्तुत्व कहते हैं। वस्तु सामान्य विशेषात्मक या द्रव्यपर्यायात्मक होती है। द्रव्यके भावको द्रव्यत्व कहते हैं। प्रमेयके भावको प्रमेयत्व कहते हैं। प्रमेयका अर्थ होता है प्रमाणके द्वारा ज्ञेय होना। इसी गुणके कारण द्रव्य किसी न किसीके ज्ञानका विषय होता है। अगुरुलघुके भावको अगुरुलघुत्व कहते हैं। आगममें प्रत्येक द्रव्यमें अगुरुलघु नामक गुण माने गये हैं। इस गुणके कारण एक द्रव्य दूसरे द्रव्यरूप, एक गुण दूसरे गुणरूप परिणमन नहीं करता और न एक द्रव्यके गुण बिखरकर पृथक्-पृथक् हो जाते हैं। प्रदेशके भावको प्रदेशत्व कहते हैं। एक अविभागी पुद्गलपरमाणु जितने क्षेत्रको रोकता है उसे प्रदेश कहते हैं। चेतनके भावको चेतनत्व कहते हैं, चेतनत्वका अर्थ है चैतन्य अर्थात् अनुभव करना। अचेतनके भावको अचेतनत्व कहते हैं। मूर्तके भावको मूर्तत्व कहते हैं और जिसमें रूपादिगुण पाये जायें उसे मूर्त कहते हैं। अमूर्त के भावको अमूर्तत्व कहते हैं। जिसमें रूपादि न हों उसे अमूर्त कहते हैं। ये दस द्रव्योंके सामान्यगुण हैं। प्रत्येक द्रव्यमें इनमेंसे आठ-आठ गुण पाये जाते हैं। जीवद्रव्यमें अचेतनत्व और मूर्तत्व गुण नहीं है। पुद्गल द्रव्यमें चेतनत्व और अमूर्तत्व नहीं है। धर्म, अधर्म, आकाश और कालद्रव्यमें चेतनत्व और मूर्तत्व नहीं हैं, इस तरह प्रत्येक द्रव्यमें आठ-आठ गुण होते हैं।

ज्ञान, दर्शन, सुख, वीर्य, स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, गतिहेतुत्व, स्थितिहेतुत्व, अवगाहनहेतुत्व, वर्तनाहेतुत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व ये द्रव्योंके सोलह विशेष गुण हैं। जीव द्रव्यके ज्ञान, दर्शन, सुख, वीर्य, चेतनत्व और अमूर्तत्व ये छह विशेष गुण हैं। पुद्गल द्रव्यके स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, अचेतनत्व और मूर्तत्व ये छह विशेष गुण हैं। धर्मद्रव्यके गतिहेतुत्व, अचेतनत्व और अमूर्तत्व ये तीन विशेष गुण हैं। अधर्म द्रव्यके

---

१. अस्ति इत्येतस्य भावोऽस्तित्वं सद्रूपत्वम्। वस्तुनो भावो वस्तुत्वं सामान्यविशेषात्मकं वस्तु। द्रव्यस्य भावो द्रव्यत्वम्। प्रमेयस्य भावः प्रमेयत्वं प्रमाणेन स्वपरस्वरूपं परिच्छेद्यं प्रमेयम्। अगुरुलघोर्भावोऽगुरुलघुत्वम्। सूक्ष्मा अवाग्गोचराः प्रतिक्षणं वर्तमाना आगमप्रामाण्यादभ्युपगम्या अगुरुलघुगुणाः। प्रदेशस्य भावः प्रदेशत्वं क्षेत्रत्वम्, अविभागिपुद्गलपरमाणुनावष्टब्धम्। चेतनस्य भावो चैतन्यमनुभवनम्। अचेतनस्य भावोऽचैतन्यम्। मूर्तस्य भावो मूर्तत्वं रूपादिमत्वम्। अमूर्तस्य भावोऽमूर्तत्वं रूपादिरहितत्वम्। २. 'सर्वेषाम्' इत्यतोऽग्रे मुद्रितप्रतिपाठः [एकैकद्रव्ये अष्टौ-अष्टौ गुणा भवन्ति। जीवद्रव्येऽचेतनत्वं मूर्तत्वं च नास्ति, पुद्गलद्रव्ये चेतनत्वममूर्तत्वं च नास्ति। धर्माधर्माकाशकालद्रव्येषु चेतनत्वं मूर्तत्वं च नास्ति। एवं द्विद्विगुणवर्जिते अष्टौ अष्टौ गुणाः प्रत्येकद्रव्ये भवन्ति] ३. 'विशेषगुणाः' इत्यतोऽग्रे मुद्रितप्रतिषु अधिकः पाठः—षोडशविशेषगुणेषु जीवपुद्गलयोः षडिति। जीवस्य ज्ञानदर्शनसुखवीर्याणि चेतनत्वममूर्तत्वमिति षट्। पुद्गलस्य स्पर्शरसगन्धवर्णाः मूर्तत्वमचेतनत्वमिति षट्। इतरेषां धर्माधर्माकाशकालानां प्रत्येकं त्रयो गुणाः। धर्मद्रव्ये गतिहेतुत्वममूर्तत्वमचेतनत्वमेते त्रयो गुणाः। अधर्मद्रव्ये स्थितिहेतुत्वममूर्तत्वमचेतनत्वमिति। आकाशद्रव्ये अवगाहनहेतुत्वममूर्तत्वमचेतनत्वमिति। कालद्रव्ये वर्तनाहेतुत्वममूर्तमचेतनत्वमिति विशेषगुणाः।

प्रत्येकं त्रयो गुणाः। अन्तस्थाश्चत्वारो गुणाः स्वजात्यपेक्षया सामान्यगुणाः, विजात्यपेक्षया त एव विशेषगुणाः। इति गुणाधिकारः।

गुणविकाराः[1] पर्यायास्ते द्वेधा [2]स्वभावविभावपर्यायभेदात्। अगुरुलघुविकाराः स्वभावपर्यायास्ते द्वादशधा षड्वृद्धिहानिरूपाः। अनन्तभागवृद्धिः, असंख्यातभागवृद्धिः, संख्यातभागवृद्धिः, संख्यातगुणवृद्धिः, असंख्यातगुणवृद्धिः, अनन्तगुणवृद्धिः, इति षड्वृद्धिः। तथा अनन्तभागहानिः, असंख्यातभागहानिः, संख्यातभागहानिः, संख्यातगुणहानिः, असंख्यातगुणहानिः, अनन्तगुणहानिः, इति षड् हानिः। एवं षड्वृद्धिहानिरूपा द्वादश ज्ञेयाः।

स्थितिहेतुत्व, अचेतनत्व और अमूर्तत्व ये तीन विशेष गुण हैं। आकाश द्रव्यके अवगाहन हेतुत्व, अचेतनत्व और अमूर्तत्व ये तीन विशेष गुण हैं। काल द्रव्यके वर्तना हेतुत्व, अचेतनत्व और अमूर्तत्व ये तीन विशेष गुण हैं। उक्त सोलह विशेष गुणोंमेंसे अन्तके चार गुण—चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व अपनी जातिकी अपेक्षासे तो सामान्य गुण हैं किन्तु विजातिकी अपेक्षासे वे ही विशेष गुण होते हैं। जैसे चेतनत्व सब जीवोंमें पाया जाता है अतः वह सब जीवोंकी अपेक्षा सामान्य गुण है किन्तु जीव द्रव्यके सिवाय अन्य किसी भी द्रव्यमें नहीं पाया जाता, अतः अन्य विजातीय द्रव्योंकी अपेक्षासे वह विशेष गुण है। इसी तरह मूर्तत्व सब पुद्गलोंमें पाया जाता है अतः पुद्गलका वह सामान्य गुण है किन्तु पुद्गलके सिवाय अन्य द्रव्यमें न पाया जानेसे अन्य अमूर्तिक द्रव्योंकी अपेक्षासे वही पुद्गलका विशेष गुण है। अचेतनत्व सब अचेतन द्रव्योंमें पाया जाता है इसलिए सामान्य गुण है किन्तु जीव द्रव्यकी अपेक्षा वही विशेष गुण है। अमूर्तत्व सब अमूर्तद्रव्योंमें पाया जाता है इसलिए सामान्य गुण है किन्तु मूर्त पुद्गल द्रव्यकी अपेक्षा वही विशेष गुण है।

इस प्रकार गुणका अधिकार समाप्त हुआ।

गुणके विकारको पर्याय कहते हैं। वे पर्याय दो प्रकारकी होती हैं—स्वभावपर्याय और विभावपर्याय। अगुरुलघु गुणके विकारको स्वभावपर्याय कहते हैं। वे स्वभावपर्याय बारह प्रकार की हैं—छह वृद्धिरूप और छह हानिरूप।

अनन्तभागवृद्धि, असंख्यातभागवृद्धि, संख्यातभागवृद्धि, संख्यातगुणवृद्धि, असंख्यातगुणवृद्धि, अनन्तगुणवृद्धि ये छह वृद्धियाँ हैं। और अनन्तभागहानि, असंख्यातभागहानि, संख्यातभागहानि, संख्यातगुणहानि, असंख्यातगुणहानि, अनन्तगुणहानि ये छह हानियाँ हैं, इस प्रकार छह वृद्धि और छह हानिरूप बारह प्रकारकी स्वभावपर्याय होती हैं।

विशेषार्थ—गुणोंमें जो परिणमन होता है उसे पर्याय कहते हैं। जैसे ज्ञान गुणका परिणमन घटज्ञान, पटज्ञान आदि रूपसे होता है या मन्द, तीव्र होता है। पर्यायके दो प्रकार हैं—स्वभावपर्याय और विभावपर्याय। जो पर्याय परनिरपेक्ष होती हैं वे स्वभाव पर्याय हैं। छहों द्रव्योंमें जो अर्थपर्याय होती हैं उन्हें स्वभाव पर्याय कहते हैं, वे पर्याय अत्यन्त सूक्ष्म होती हैं। वाणी और मनके अविषयभूत होती हैं, आगम प्रमाणसे ही उन्हें स्वीकार किया जाता है। प्रत्येक द्रव्यमें एक अगुरुलघुनामक गुण माना गया है, उसी गुणके कारण प्रत्येक द्रव्यमें षड्हानिवृद्धियाँ सदा होती रहती हैं। वे सब स्वभावपर्याय हैं।

---

१. 'के गुणाः, के पर्यायाः। अन्वयिनो गुणा व्यतिरेकिणः पर्यायाः।........तेषां विकारा विशेषात्मना भिद्यमानाः पर्यायाः। घटज्ञानं पटज्ञानं क्रोधो मानो गन्धो वर्णस्तीव्रो मन्द इत्येवमादयः।'—सर्वार्थसिद्धि ५।३८।

२. 'णरणारयतिरियसुरा पज्जाया ते विभावमिदि भणिदा। कम्मोपाधिविवज्जियपज्जया ते सहावमिदि भणिदा ॥१५॥'—नियमसार।

विभावपर्यायाश्चतुर्विधा नरनारकादिपर्याया अथवा चतुरशीतिलक्षाश्च।[2] विभावद्रव्यव्यञ्जनपर्याया नरनारकादिकाः। विभावगुणव्यञ्जनपर्याया मत्यादयः। स्वभावद्रव्यव्यञ्जनपर्यायाश्चरमशरीरात् किञ्चिन्न्यून-सिद्धपर्यायाः।[3] स्वभावगुणव्यञ्जनपर्याया अनन्तचतुष्टयरूपा जीवस्य। पुद्गलस्य तु द्व्यणुकादयो विभाव-द्रव्यव्यञ्जनपर्यायाः। रसरसान्तर-गन्धगन्धान्तरादिविभावगुणव्यञ्जनपर्यायाः। अविभागिपुद्गलपरमाणुः[4] स्वभावद्रव्यव्यञ्जनपर्यायः[5]। वर्णगन्धरसैकैकमविरुद्धस्पर्शद्वयं[6] स्वभावगुणव्यञ्जनपर्यायाः।

[7]अनाद्यनिधने द्रव्ये स्वपर्यायाः प्रतिक्षणम्।
उन्मज्जन्ति निमज्जन्ति जलकल्लोलवज्जले[8] ॥१॥
इति पर्यायाधिकारः। गुणपर्ययवद् द्रव्यम्[9]।

चार प्रकारकी मनुष्य, नारकी आदि पर्याय अथवा चौरासी लाख योनियाँ विभाव पर्याय हैं। मनुष्य नारकी देव तिर्यंच आदि विभावद्रव्यव्यंजन पर्याय हैं। मतिज्ञान, श्रुतज्ञान आदि क्षायोपशमिक ज्ञान विभाव-गुणव्यंजन पर्याय हैं। जिस शरीरसे मुक्ति प्राप्त होती है उस अन्तिम शरीरसे कुछ कम सिद्ध जीवका आकार होता है, वह स्वभाव द्रव्यव्यंजनपर्याय है। जीवके अनन्तचतुष्टय, अनन्तदर्शन, अनन्तज्ञान, अनन्तसुख, अनन्त-वीर्य स्वभावगुणव्यंजन पर्याय है। पुद्गलकी द्व्यणुक—दो परमाणुओंके संयोगसे बना स्कन्ध आदि विभाव द्रव्य-व्यंजन पर्याय है। उसकी रससे रसान्तर, गन्धसे अन्यगन्ध रूप अवस्था विभाव गुणव्यंजन पर्याय है। पुद्गल-की एक शुद्ध परमाणु रूप अवस्था स्वभावद्रव्यव्यंजन पर्याय है। उस शुद्ध परमाणुमें एक वर्ण, एक रस, एक गन्ध और परस्परमें अविरुद्ध दो स्पर्श यथा स्निग्ध रूक्षमें से एक और शीत उष्णमें से एक ये पुद्गलकी स्वभावगुणव्यंजन पर्याय हैं।

अनादि अनन्त द्रव्यमें प्रति समय उसकी अपनी पर्याय उत्पन्न होती हैं और नष्ट होती हैं जैसे जलमें जलकी लहरें उत्पन्न होती और नष्ट होती हैं ॥१॥

विशेषार्थ—जो पर्याय परसापेक्ष होती है उसे विभावपर्याय कहते हैं, विभावपर्याय केवल जीव और पुद्गल द्रव्योंमें ही होती है क्योंकि दोनों द्रव्य परस्परमें मिलकर विभावरूप परिणमन कर सकते हैं। स्वभावसे विपरीतको विभाव कहते हैं। पर्यायके स्वभाव और विभाव भेद स्व-परसापेक्षताको लेकर हैं। पर्यायके दो भेद हैं, अर्थपर्याय और व्यंजनपर्याय। अर्थपर्याय तो छहों द्रव्योंमें होती हैं वह सूक्ष्म और क्षण-क्षणमें उत्पन्न होती और नष्ट होती हैं और व्यंजन पर्याय स्थूल होती है, वचनके द्वारा उसका कथन किया जा सकता है, वह नश्वर होते हुए भी स्थिर होती है। उसमें ही स्वभाव और विभाव भेद होते हैं तथा द्रव्य-पर्याय और गुणपर्याय रूप भेद होते हैं। जैसे संसारी जीवोंकी नर, नारक आदि पर्याय विभावद्रव्य व्यंजन पर्याय है और उनके मति आदि ज्ञान विभाव गुणव्यंजन पर्याय है क्योंकि जीवकी नर, नारक आदि दशा स्वभावदशा नहीं है, विभावदशा है। इसी प्रकार उसके ज्ञानकी मति, श्रुत आदि रूपदशा भी स्वभावदशा नहीं है विभावदशा है। मुक्ति प्रात होने पर सिद्ध जीवके आत्मप्रदेश जिस शरीरसे मुक्ति प्राप्त हुई है, कुछ

१. विभावार्थपर्यायाः षट्धा मिथ्यात्व-कषाय-राग-द्वेष-पुण्यपापरूपाध्यवसायाः। चतुर्विधा नरनारकादिका विभावद्रव्यव्यञ्जनपर्याया भवन्ति अथवा चतुरशीतिलक्षाश्च -आ०। २. स्वभावादन्यथाभवनं विभावस्तच्च तद्द्रव्यं च तस्य व्यञ्जनानि लक्षणानि चिह्नानि वा तेषां पर्यायाः परिणमनानि विभावद्रव्यव्यञ्जनपर्यायाः। स्थूलो व्यञ्जनपर्यायो वाग्गम्यो नश्वरः स्थिरः। सूक्ष्मः प्रतिक्षणध्वंसी पर्यायाश्चार्थगोचराः। ३ 'दीहत्तं वाहल्लं चरिमभवे जस्स जारिसं ठाणं। तत्तो तिभागहीणं ओगाहण सव्वसिद्धाणं।'—तिलोयपण्णति ९।१०। 'तनोरा-यामविस्तारौ प्राणिनां पूर्वजन्मनि। तत्त्रिभागो न संस्थानं जाते सिद्धत्वपर्यये।—त्रैलोक्यदीपक। ४. माणवः ग०। ५. पर्यायाः ग०। ६. परस्परविरोधकौ शीतस्निग्धौ शीतरूक्षौ उष्णस्निग्धौ उष्णरूक्षौ। ७. 'द्रव्यात् स्वस्मादभिन्नाश्च व्यावृताश्च परस्परम्। उन्मज्जन्ति निमज्जन्ति जलकल्लोलवज्जले।' न्या० कु० च० पृ० ३७० में उद्धृत। ८. इत्यतोऽग्रे मुद्रितप्रतिपु श्लोको दृश्यते—धर्माधर्मनभःकाला अर्थपर्यायगोचराः। व्यञ्जनेन तु सम्बद्धौ द्वावन्यौ जीवपुद्गलौ।' –९ त० सू० ५।३८।

स्वभावाः कथ्यन्ते। अस्तिस्वभावः, नास्तिस्वभावः, नित्यस्वभावः, अनित्यस्वभावः, एकस्वभावः, अनेकस्वभावः, भेदस्वभावः, अभेदस्वभावः, भव्यस्वभावः, अभव्यस्वभावः, परमस्वभावः, द्रव्याणामेकादशसामान्यस्वभावाः। चेतनस्वभावः, अचेतनस्वभावः, मूर्तस्वभावः, अमूर्तस्वभावः, एकप्रदेशस्वभावः, अनेकप्रदेशस्वभावः, विभावस्वभावः, शुद्धस्वभावः, अशुद्धस्वभावः, उपचरितस्वभावः, एते द्रव्याणां दश विशेषस्वभावाः। जीवपुद्गलयोरेकविंशतिः स्वभावाः। चेतनस्वभावः, मूर्तस्वभावः, विभावस्वभावः, एकप्रदेशस्वभावः, अशुद्धस्वभावः, एतैर्विना धर्मादित्रयाणां षोडश। तत्र बहुप्रदेशं विना कालस्य पञ्चदश स्वभावाः।

एकविंशतिभावाः स्युर्जीवपुद्गलयोर्मताः।
धर्मादीनां षोडश स्युः काले पञ्चदश स्मृताः॥२॥

ते कुतो ज्ञेयाः। प्रमाणनयविवक्षातः।[1] सम्यग्ज्ञानं प्रमाणम्। तद् द्वेधा प्रत्यक्षेतरभेदात्।[2] अवधिमनःपर्ययावेकदेशप्रत्यक्षौ[3]। केवलं सकलप्रत्यक्षम्। मतिश्रुते परोक्षे। प्रमाणमुक्तम्। तदवयवा नयाः[4]।

कम तदाकार होकर रह जाते हैं उनका वह आकार स्वभावद्रव्य व्यंजन पर्याय है और उनकी अनन्तचतुष्टय रूप गुणावस्था स्वभावगुण व्यंजन पर्याय है। इसी तरह पुद्गलकी परमाणुरूप अवस्था स्वभाव द्रव्यव्यंजन पर्याय है। और उस परमाणुमें जो गुण—एक रूप, एक रस, एक गन्ध, दो स्पर्श पाये जाते हैं, वे स्वभाव गुणव्यंजन पर्याय हैं। परमाणु परमाणु मिलकर जो स्कन्ध बनता है वह पुद्गलकी विभाव द्रव्यव्यंजन पर्याय है और स्कन्धके गुणोंकी परिणति विभाव गुणव्यंजन पर्याय है। इस प्रकार गुण और पर्यायोंसे जो युक्त होता है उसे द्रव्य कहते हैं। आगममें द्रव्यके दो लक्षण किये गये हैं, उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यसे जो युक्त हो उस सत्को द्रव्य कहते हैं। और गुण पर्यायसे जो युक्त हो उसे द्रव्य कहते हैं। इन दोनों लक्षणोंमें कोई अन्तर नहीं है एक दूसरेका प्रकाशक है। पर्याय उत्पादव्ययशील होती हैं और गुण नित्य होते हैं। अतः जब कहा जाता है कि द्रव्य पर्याय युक्त है तो व्यक्त होता है कि वह उत्पादव्यययुक्त है। और जब कहा जाता है कि द्रव्य गुणयुक्त है तो व्यक्त होता है कि द्रव्य ध्रुव है।

अब स्वभावोंको कहते हैं—अस्तिस्वभाव, नास्तिस्वभाव, नित्यस्वभाव, अनित्यस्वभाव, एकस्वभाव, अनेकस्वभाव, भेदस्वभाव, अभेदस्वभाव, भव्यस्वभाव, अभव्यस्वभाव, परमस्वभाव, ये ग्यारह द्रव्योंके सामान्य स्वभाव हैं। चेतनस्वभाव, अचेतनस्वभाव, मूर्तस्वभाव, अमूर्तस्वभाव, एकप्रदेशस्वभाव, अनेक प्रदेशस्वभाव, विभावस्वभाव, शुद्धस्वभाव, अशुद्धस्वभाव, उपचरितस्वभाव, ये द्रव्योंके दश विशेष स्वभाव हैं। जीव और पुद्गलके इक्कीस स्वभाव होते हैं। चेतनस्वभाव, मूर्तस्वभाव, विभावस्वभाव, एक प्रदेशस्वभाव, अशुद्धस्वभाव इन पाँच स्वभावोंके विना धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य और आकाशद्रव्यमें सोलह स्वभाव होते हैं। उनमें से बहुप्रदेशस्वभावके विना कालके पन्द्रह स्वभाव हैं ॥२॥

जीव और पुद्गलमें इक्कीस स्वभाव हैं, धर्म आदि तीन द्रव्योंमें सोलह स्वभाव हैं और कालद्रव्यमें पन्द्रह स्वभाव हैं।

शंका—वे द्रव्यादि कैसे जाने जाते हैं—उनका ज्ञान कैसे होता है?

समाधान—प्रमाण और नयविवक्षासे द्रव्यादिका ज्ञान होता है।

सच्चे ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। प्रमाणके दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष। अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान एकदेश प्रत्यक्ष है और केवलज्ञान सकल प्रत्यक्ष है। मतिज्ञान और श्रुतज्ञान परोक्ष हैं। इस प्रकार प्रमाणका कथन किया। प्रमाणके ही भेद नय हैं।

१. 'प्रमाणनयैरधिगमः'।—तत्त्वा० सू० १।६। २. 'मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि ज्ञानम् ॥९॥ तत्प्रमाणे ॥१०॥ आद्ये परोक्षम् ॥११॥ प्रत्यक्षमन्यत् ॥१२॥'—तत्त्वार्थसूत्र। ३. 'देशप्रत्यक्षमवधिमनःपर्ययज्ञाने, सर्वप्रत्यक्षं केवलम्।'—सर्वार्थसि० १।२१। ४. श्रुतं पुनः स्वार्थं भवति परार्थं च। ज्ञानात्मकं स्वार्थं वचनात्मकं परार्थम्। तद्विकल्पा नयाः। सर्वार्थसि० १।६।

नयभेदा उच्यन्ते—

णिच्छयववहारणया मूलिमभेया[1] णयाण सव्वाणं।
णिच्छयसाहणहेऊ दव्वयपज्जत्थिया मुणह ॥१॥

द्रव्यार्थिकः, पर्यायार्थिकः, नैगमः, संग्रहः, व्यवहारः, ऋजुसूत्रः, शब्दः, समभिरूढः, एवंभूत इति नव नयाः[2] स्मृताः। उपनयाश्च[3] कथ्यन्ते। नयानां समीपा उपनयाः[4]। सद्भूतव्यवहारः असद्भूतव्यवहारः उपचरितासद्भूतव्यवहारश्चेत्युपनयास्त्रेधा।

इदानीमेतेषां भेदा उच्यन्ते। द्रव्यार्थिकस्य दश भेदाः। कर्मोपाधिनिरपेक्षः शुद्धद्रव्यार्थिको यथा, संसारी जीवः सिद्धसदृक् शुद्धात्मा। उत्पादव्ययगौणत्वेन सत्ताग्राहकः शुद्ध द्रव्यार्थिको यथा, द्रव्यं नित्यम्।

विशेषार्थ—द्रव्य गुण पर्याय और स्वभावको जाननेका उपाय सम्यग्ज्ञान है। सम्यग्ज्ञानको ही प्रमाण कहते हैं। सम्यग्ज्ञान पाँच हैं—मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय और केवलज्ञान। इनमें से मति और श्रुत परोक्ष कहलाते हैं क्योंकि वे इन्द्रिय, मन, प्रकाश, उपदेश आदि परपदार्थोंकी सहायतासे होते हैं। जो ज्ञान अन्यकी सहायताके बिना केवल आत्मासे होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान एकदेश स्पष्ट होनेसे देशप्रत्यक्ष हैं। ये केवल रूपी पदार्थोंको और कर्मसे सम्बद्ध जीवोंको ही जानते हैं। केवलज्ञान पूर्ण प्रत्यक्ष है वह त्रिकाल और त्रिलोकवर्ती समस्त द्रव्योंको समस्त पर्यायोंको युगपत् जानता है। इन पाँचों ज्ञानोंमें से श्रुतज्ञानके ही भेद नय हैं। प्रमाणसे गृहीत सम्पूर्ण वस्तुके एक अंशको जाननेका नाम नय है। प्रमाणमें वस्तुके सब अंशोंकी प्रधानता रहती है किन्तु नय जिस अंशको मुख्यतासे वस्तुको ग्रहण करता है केवल वही अंश मुख्य और शेष अंश गौण रहते हैं। यही प्रमाण और नयमें भेद है। मति, अवधि और मनःपर्यय ज्ञानके द्वारा गृहीत वस्तुके अंशमें नयोंकी प्रवृत्ति नहीं है, क्योंकि नय समस्त देश और कालवर्ती पदार्थोंको विषय करते हैं और मति आदि ज्ञान समस्त देश और कालवर्ती पदार्थोंको जाननेमें असमर्थ हैं। केवलज्ञान यद्यपि त्रिकालवर्ती समस्त पदार्थोंको जानता है किन्तु केवलज्ञान स्पष्ट जानता है और नय स्पष्ट नहीं जानते। इसलिए श्रुतज्ञानके ही भेद नय हैं। श्रुतज्ञान ज्ञानात्मक भी है और वचनात्मक भी है, नय भी ज्ञानात्मक और वचनात्मक हैं। जब ज्ञाता स्वयं जानता है तो उस ज्ञानको स्वार्थ कहते हैं और जब दूसरोंको बतलाता है तो उस वचनात्मक श्रुतज्ञानको परार्थ कहते हैं। दूसरोंको समझानेका साधन वचन ही है।

नयोंके भेद कहते हैं—

सब नयोंके मूलभूत भेद निश्चयनय और व्यवहारनय हैं। निश्चयके साधनमें हेतु द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिकनय हैं ऐसा जानो ॥१॥

द्रव्यार्थिक, पर्यायार्थिक, नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ, एवंभूत ये नौ नय हैं। अब उपनयोंको कहते हैं। जो नयोंके समीप होते हैं अर्थात् नय न होते हुए भी नयके तुल्य होते हैं उन्हें उपनय कहते हैं। उपनय तीन हैं—सद्भूत व्यवहारनय, असद्भूत व्यवहारनय और उपचरित असद्भूत व्यवहारनय।

अब इन नयोंके भेद कहते हैं। द्रव्यार्थिकनयके दस भेद हैं। १ कर्मोपाधि निरपेक्ष (कर्मकी उपाधि की अपेक्षा न करनेवाला) शुद्ध द्रव्यार्थिकनय—जैसे संसारी जीव सिद्धके समान शुद्ध आत्मा है। २ उत्पाद

---

१. पज्जयदव्वत्थियं मुणह ॥१८२॥ द्रव्यस्वभाव प्रकाश-नयचक्र। 'दो चेव मूलिमणया भणिया दव्वत्थपज्जयत्थगया। अण्णे असंखसंखा ते तब्भेया मुणेयव्वा ॥११॥'—नयचक्र। २. 'नैगमसंग्रहव्यवहारर्जुसूत्रशब्दसमभिरूढैवंभूता नयाः।'—तत्त्वार्थसूत्र १।३३। ३ 'नयोपनयैकान्तानां त्रिकालानां समुच्चयः। अविभ्राड्भावसंबन्धो द्रव्यमेकमनेकधा ॥१०७॥'—आप्तमी०। 'तच्छ्लक्षणो द्रव्यपर्यायस्यात्मा संग्रहादिर्नयः, तच्छाखाप्रशाखात्मोपनयः।'—अष्टशती, अष्टसहस्री। ४. उपचरिता नया—आ०।

भेदकल्पनानिरपेक्षः शुद्धद्रव्यार्थिको यथा, निजगुणपर्यायस्वभावाद् द्रव्यमभिन्नम् । कर्मोपाधिसापेक्षो-ऽशुद्धद्रव्यार्थिको यथा, क्रोधादिकर्मजभाव आत्मा । उत्पादव्ययसापेक्षोऽशुद्धद्रव्यार्थिको यथैकस्मिन् समये द्रव्यमुत्पादव्ययध्रौव्यात्मकम् । भेदकल्पनासापेक्षोऽशुद्धद्रव्यार्थिको यथा, आत्मनो ज्ञानदर्शनादयो गुणाः[1] । अन्वयद्रव्यार्थिको यथा, गुणपर्यायस्वभावं द्रव्यम् । स्वद्रव्यादिग्राहकद्रव्यार्थिको यथा, स्वद्रव्यादिचतुष्टया-पेक्षया द्रव्यमस्ति । परद्रव्यादिग्राहकद्रव्यार्थिको यथा, परद्रव्यादिचतुष्टयापेक्षया द्रव्यं नास्ति । परमभाव-ग्राहकद्रव्यार्थिको यथा, ज्ञानस्वरूप आत्मा । अत्रानेकस्वभावानां मध्ये ज्ञानाख्यः परमस्वभावो गृहीतः ।

इति द्रव्यार्थिकस्य दश भेदाः ।

अथ[2] पर्यायार्थिकस्य षड्भेदा उच्यन्ते—

अनादिनित्यपर्यायार्थिको यथा, पुद्गलपर्यायो नित्यो मेर्वादिः । सादिनित्यपर्यायार्थिको यथा, सिद्ध[3]-पर्यायो नित्यः । सत्तागौणत्वेनोत्पादव्ययग्राहकस्वभावोऽनित्य[4] शुद्धपर्यायार्थिको यथा, समयं समयं प्रति पर्याया विनाशिनः । सत्तासापेक्षस्वभा[5]वोऽनित्याशुद्धपर्यायार्थिको यथा, एकस्मिन् समये त्रयात्मकः पर्यायः । कर्मोपाधिनिरपेक्षस्वभावो[6]ऽनित्यशुद्धपर्यायार्थिको यथा, सिद्धपर्यायसदृशाः शुद्धाः संसारिणां पर्यायाः । कर्मोपाधिसापेक्षस्वभावो[7]ऽनित्याशुद्धपर्यायार्थिको यथा—संसारिणामुत्पत्तिमरणे स्तः ।

इति पर्यायार्थिकस्य षड् भेदाः ।

और व्ययको गौण करके सत्ताका ग्राहक शुद्धद्रव्यार्थिकनय—जैसे द्रव्य नित्य है । ३ भेदकल्पनासे निरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिक नय, जैसे द्रव्य अपने गुण पर्याय और स्वभावसे अभिन्न है । ४ कर्मकी उपाधिकी अपेक्षा करने-वाला अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय, जैसे कर्मजन्य क्रोधादि भावरूप आत्मा है । ५ उत्पाद-व्ययकी अपेक्षा करनेवाला अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय, जैसे द्रव्य एक ही समयमें उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक है । ६ भेद कल्पना सापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय, जैसे आत्माके ज्ञानदर्शन आदि गुण हैं । ७ अन्वय द्रव्यार्थिक जैसे द्रव्य गुण पर्याय स्वभाववाला है । ८ स्व-द्रव्य आदिका ग्राहक द्रव्यार्थिक नय, जैसे द्रव्य, स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावकी अपेक्षा सत् है । ९ परद्रव्य आदिका ग्राहक द्रव्यार्थिक नय, जैसे द्रव्य, परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावकी अपेक्षा असत् है । १० परमभाव ग्राहक द्रव्यार्थिक, जैसे आत्मा ज्ञानस्वरूप है, यहाँ आत्माके अनेक स्वभावोंमें से ज्ञान नामक परमस्वभावका ग्रहण किया है ।

विशेषार्थ—ऊपर विभिन्न अपेक्षाओंसे द्रव्यार्थिक नयके दस भेद उदाहरणके साथ गिनाये हैं । शुद्ध द्रव्यार्थिक नय वस्तुको परनिरपेक्ष अभेदरूप ग्रहण करता है । और अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय परसापेक्ष भेदरूप ग्रहण करता है । द्रव्यार्थिककी दृष्टिमें परापेक्षता और भेद अशुद्धता है तथा परनिरपेक्षता और अभेद शुद्धता है।

इस प्रकार द्रव्यार्थिकके दस भेद हैं ।

आगे पर्यायार्थिक नयके छह भेद कहते हैं—१ अनादि नित्य पर्यायार्थिक नय, जैसे पुद्गलकी पर्याय मेरु वगैरह नित्य है । (यहाँ मेरु आदि पर्याय होते हुए भी अनादि और नित्य है) । २ सादि नित्यपर्याया-र्थिकनय, जैसे सिद्धपर्याय (सादि होते हुए भी) नित्य है (क्योंकि सिद्धपर्यायका कभी विनाश नहीं होता) । ३ सत्ताको गौण करके उत्पाद व्ययको ग्रहण करनेवाला अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिकनय, जैसे पर्याय प्रतिसमय विनाशशील हैं । ४ सत्ता सापेक्ष स्वभाव अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनय, जैसे, एक समयमें पर्याय उत्पाद व्ययध्रौव्यात्मक है । ५ कर्मकी उपाधिसे निरपेक्ष अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिक नय, जैसे—संसारी जीवोंकी पर्याय सिद्ध पर्यायके समान शुद्ध हैं । ६ कर्मकी उपाधिसे सापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिक नय, जैसे—संसारी जीवोंका जन्म और मरण होता है ।

इस प्रकार पर्यायार्थिक नयके छह भेद हैं ।

---

१. रमनि दर्शनज्ञानादयो गुणाः साधारणाः ग० । २. –'अथ....उच्यन्ते' नास्ति 'ज' प्रतौ । ३. सिद्धजीव प– ज० ग० । ४. –वो नित्याशु– मु० । ५. –भावानि– घ० ज० । ६. –वानि– ज० । ७. –वो नि– अ० आ० क० ग० । –क्षविभावा अनि –ज० ।

नैगमस्त्रेधा भूतभाविवर्तमानकालभेदात्। अतीते वर्तमानारोपणं यत्र स भूतनैगमो, यथा—अद्य[1] दीपोत्सवदिने श्रीवर्द्धमानस्वामी मोक्षं गतः। भाविनि भूतवत् कथनं[2] यत्र स भाविनैगमो यथा, अर्हन् सिद्ध एव। कर्तुमारब्धमोषन्निष्पन्नमनिष्पन्नं वा वस्तु निष्पन्नवत्कथ्यते यत्र स वर्तमाननैगमो यथा—ओदनः पच्यते। [3]इति नैगमस्त्रेधा।

संग्रहो द्विविधः[4]। सामान्यसंग्रहो यथा—सर्वाणि द्रव्याणि परस्परमविरोधीनि। विशेषसंग्रहो यथा—सर्वे जीवाः परस्परमविरोधिनः। [5]इति संग्रहोऽपि द्वेधा।

व्यवहारोऽपि[6] द्वेधा। सामान्यसंग्रहभेदकव्यवहारो यथा—द्रव्याणि जीवाजीवाः। विशेषसंग्रहभेदकव्यवहारो यथा—जीवाः संसारिणो मुक्ताश्च। [7]इति व्यवहारोऽपि द्वेधा।

ऋर्जुसूत्रो[8] द्विविधः। सूक्ष्मर्जुसूत्रो यथा—एकसमयावस्थायी पर्यायः। स्थूलर्जुसूत्रो यथा—मनुष्यादिपर्यायास्तदायुःप्रमाणकालं तिष्ठन्ति। इति[9] ऋजुसूत्रोऽपि द्वेधा।

नैगमनयके भूत, भावि और वर्तमानकालके भेदसे तीन भेद हैं। जहाँ अतीतमें वर्तमानका आरोप किया जाता है वह भूत नैगमनय है। जैसे—आज दीपावलीके दिन श्री भगवान् वर्द्धमान स्वामी मोक्ष गये थे। जहाँ भाविमें भूतकी तरह कथन किया जाता है वह भावि नैगमनय है। जैसे—अर्हन्त सिद्ध ही हैं (अर्हन्त-दशाके पश्चात् ही सिद्धदशा होती है। किन्तु इस कथनमें भावि सिद्धदशाको भूतकी तरह कहा गया है)। कोई कार्य करना प्रारम्भ किया, वह कुछ हुआ या नहीं हुआ, किन्तु उसे निष्पन्न (हुए) की तरह जहाँ कहा जाता है उसे वर्तमान नैगमनय कहते हैं। जैसे भात पक रहा है (पक जानेपर भात होता है। चावल पकाये जाते हैं। अभी वे पके नहीं हैं फिर भी उनमें भातका आरोप करके अनिष्पन्न या किंचित् निष्पन्नको ही निष्पन्नकी तरह कहा गया है) इस तरह नैगमनयके तीन भेद हैं।

संग्रहनयके दो भेद हैं। सामान्य संग्रहनय, जैसे—सब द्रव्य परस्परमें विरोधरहित हैं। विशेष संग्रह नय, जैसे—सब जीव परस्परमें विरोधरहित हैं। इस प्रकार संग्रहनय भी दो प्रकारका है।

विशेषार्थ—सबका एक रूपसे संग्रह करनेवाला नय सामान्य संग्रहनय है और उसके किसी अन्तर्गत भेदका एक रूपसे संग्रह करनेवाला नय विशेष संग्रह नय हैं। जैसे सब द्रव्योंको द्रव्यत्व सामान्यकी अपेक्षा एक रूपसे ग्रहण करना सामान्य संग्रहनयका विषय है और किसी एक द्रव्यके अवान्तर भेदोंको उस एक द्रव्य रूपसे संग्रह करनेवाला नय विशेष संग्रह नय है।

व्यवहारनयके भी दो भेद हैं। एक सामान्य संग्रहका भेदक व्यवहारनय, जैसे द्रव्योंके जीव और अजीव द्रव्य ये दो भेद हैं। दूसरा विशेष संग्रहका भेदक व्यवहार नय, जैसे जीवके भेद संसारी और मुक्तजीव होते हैं। इस प्रकार व्यवहार नयके भी दो भेद हैं।

विशेषार्थ—संग्रह नयके द्वारा संगृहीत पदार्थोंके भेद-प्रभेद करनेवाले नयको व्यवहार नय कहते हैं। चूँकि संग्रहके दो भेद हैं, इसलिए उसका भेद करनेवाले व्यवहार नयके भी दो भेद हैं।

ऋजुसूत्र नयके भी दो भेद हैं। एक सूक्ष्म ऋजुसूत्रनय, जैसे पर्याय एक समय तक रहती है। दूसरा स्थूलऋजुसूत्रनय, जैसे, मनुष्य पर्याय मनुष्य की आयु पर्यन्त रहती है। इस प्रकार ऋजुसूत्रनयके भी दो भेद हैं।

---

१. –अद्य दीपोत्सवपर्वणि महावीरस्वामिनो मोक्षं गताः घ०। २. –नं भावि– अ० आ० क० ख० ग०। ३. –'इति ···धा' नास्ति आ० घ० प्रत्योः। ४. द्वेधा आ०। अ० क० ख० ज० प्रतिषु 'संग्रहो द्विविधः' इति पदं नास्ति। ५. 'इति···धा' नास्ति आ० घ० प्रत्योः। ६. आ० क० ख० ज० प्रतिषु 'व्यवहारोऽपि द्वेधा' इति पदं नास्ति। ७. 'इति···द्वेधा' नास्ति आ० घ० ज० प्रतिषु। ८. अ० क० ख० ग० ज० प्रतिषु 'ऋजुसूत्रो द्विविधः' इति पदं नास्ति। ९. 'इति···धा' नास्ति आ० घ० प्रत्योः।

[1]शब्द-समभिरूढैवंभूताः प्रत्येकमेकैके नयाः। शब्दनयो यथा—दारा भार्या कलत्रम्, जलमापः। समभिरूढनयो यथा—गौः, पशुः। एवंभूतो नयो यथा—इन्दतीति इन्द्रः। उक्ता अष्टाविंशतिर्नयभेदाः।

उपनयभेदा उच्यन्ते—सद्भूत[2]व्यवहारो द्विधा। शुद्धसद्भूतव्यवहारो यथा—शुद्धगुणशुद्धगुणिनोः शुद्धपर्याय-शुद्धपर्यायिणोर्भेदकथनम्[3]। अशुद्धसद्भूतव्यवहारो यथा—अशुद्धगुणाशुद्धगुणिनोरशुद्धपर्याया-शुद्धपर्यायिणोर्भेदकथनम्। [4]इति सद्भूतव्यवहारोऽपि द्वेधा।

शब्दनय, समभिरूढनय और एवंभूतनय ये तीनों नय एक-एक ही हैं, इनके भेद नहीं हैं। शब्दनय, जैसे दारा, भार्या और कलत्र तथा जल और आपः। समभिरूढनय जैसे गौ शब्दके अनेक अर्थोंमेंसे रूढ़ अर्थ पशुको ही ग्रहण करना। एवंभूतनय, जैसे जो आनन्द करता है वह इन्द्र है। इस प्रकार नयके अट्ठाईस भेद कहे।

विशेषार्थ—जो नय लिंग, वचन, कारक आदिके भेदसे शब्दको भेदरूप ग्रहण करता है उसे शब्दनय कहते हैं। जैसे संस्कृत भाषामें दारा, भार्या और कलत्र शब्द स्त्रीके वाचक हैं किन्तु दारा शब्द पुल्लिंग है, भार्या शब्द स्त्रीलिंग है और कलत्र शब्द नपुंसकलिंग है। अतः लिंग भेद होनेसे शब्दनय इन तीनों शब्दोंके अर्थको भेदरूप ही ग्रहण करता है। इसी तरह जल और आपः ये दोनों शब्द जलके वाचक हैं। किन्तु 'जलम्' एक वचनका रूप है और 'आपः' शब्द नित्य बहुवचनान्त है। अतः वचन-भेद होनेसे शब्दनय इन दोनोंके अर्थोंको भी भेदरूप ही ग्रहण करता है। जो किसी शब्दके रूढ अर्थको ग्रहण करता है उसे समभिरूढ़नय कहते हैं। जैसे संस्कृत भाषामें 'गौ' शब्दके ग्यारह अर्थ हैं किन्तु रूढ़ अर्थ बैल या गाय नामक पशु है। अतः समभिरूढनय उसी अर्थको ग्रहण करता है। जिस शब्दका जिस क्रियारूप अर्थ हो उस क्रियारूप प्रवृत्ति करते समय ही उस शब्दका प्रयोग उचित है ऐसा एवंभूतनयका मत है। 'इन्द्र' शब्द स्वर्गके स्वामीका वाचक है। उसका अर्थ होता है जो आनन्द करता है अतः जब स्वर्गका स्वामी आनन्द करता हो तभी उसे इन्द्र कहना उचित है। ये तीनों नय शब्दकी प्रधानतासे वस्तुको ग्रहण करते हैं इसलिए इन्हें शब्दनय कहते हैं और इनसे पहलेके चार नयोंको अर्थनय कहते हैं। ऊपर द्रव्यार्थिक-नयके दस भेद कहे हैं, पर्यायार्थिकनयके छह भेद कहे हैं, नैगमनयके तीन भेद कहे हैं—संग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्रनयके दो-दो भेद कहे हैं तथा शब्द आदि नय एक-एक हैं इन सबको जोड़नेसे १० + ६ + ३ + २ + २ + २ + १ + १ + १ = २८ अट्ठाईस भेद होते हैं।

उपनयके भेद कहते हैं। सद्भूत व्यवहारनयके दो भेद हैं। शुद्धसद्भूतव्यवहारनय जैसे—शुद्ध गुण और शुद्ध गुणीमें तथा शुद्ध पर्याय और शुद्धपर्यायवालेमें भेद करना। अशुद्ध सद्भूतव्यवहारनय, जैसे, अशुद्धगुण और अशुद्ध गुणीमें तथा अशुद्ध पर्याय और अशुद्ध पर्यायीमें भेद करना। इस तरह सद्भूत व्यव-हारनयके दो भेद हैं।

विशेषार्थ—गुण गुणीमें और पर्याय पर्यायीमें भेद करनेको सद्भूत व्यवहारनय कहते हैं। दोनों ही शुद्ध भी होते हैं और अशुद्ध भी होते हैं अतः सद्भूत व्यवहारनयके दो भेद हो जाते हैं। जैसे आत्म और ज्ञानमें या सिद्धजीव और सिद्धपर्यायमें भेद करना शुद्धसद्भूतव्यवहारनय है और संसारीजीव और मनुष्यादि पर्यायमें तथा संसारी आत्मा और उसके मतिज्ञानादि गुणोंमें भेद कथन करना अशुद्ध सद्भूत व्यवहारनय है।

---

१. सर्वार्थसिद्धि १।३३। २. 'स……धा' नास्ति अ० क० ख० ग० घ० ज० प्रतिषु। ३. -नम्। यथा ज्ञानजीवयोः सिद्धपर्यायसिद्धजीवयोः ज०। ४. 'इ……धा' नास्ति आ० प्रतौ।

असद्भूतव्यवहारस्त्रेधा।[1] स्वजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा—परमाणुर्बहुप्रदेशीति कथनमित्यादि। विजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा—मूर्तं मतिज्ञानं यतो मूर्तद्रव्येण जनितम्। स्वजातिविजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा—ज्ञेये जीवेऽजीवे ज्ञानमिति कथनं ज्ञानस्य विषयत्वात्[2]। इत्यसद्भूतव्यवहारस्त्रेधा।

उपचरितासद्भूतव्यवहारस्त्रेधा[3]। स्वजात्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—पुत्रदारादि[4] मम। विजात्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—वस्त्राभरणहेमरत्नादि मम। स्वजातिविजात्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—देशराज्यदुर्गादि मम। इत्युपचरितासद्भूतव्यवहारस्त्रेधा[5]।

सहभुवो[6] गुणाः, क्रमवर्तिनः पर्यायाः। गुण्यते पृथक्क्रियते द्रव्यं द्रव्यान्तराद्यैस्ते[7] गुणाः। अस्तीत्येतस्य भावोऽस्तित्वं सद्रूपत्वम्। वस्तुनो भावो वस्तुत्वम्। सामान्यविशेषात्मकं वस्तु। द्रव्यस्य भावो द्रव्यत्वम्। निजनिजप्रदेशसमूहैरखण्डवृत्त्या स्वभावविभावपर्यायान् द्रवति, द्रोष्यति अदुद्रवदिति द्रव्यम्[8]।

असद्भूतव्यवहारनयके तीन भेद हैं। स्वजाति असद्भूत व्यवहारनय, जैसे, परमाणु बहुप्रदेशी है इत्यादि कहना। विजाति असद्भूतव्यवहारनय, जैसे—मतिज्ञान मूर्त है क्योंकि मूर्तद्रव्यसे उत्पन्न होता है। स्वजाति विजाति असद्भूतव्यवहारनय, जैसे ज्ञेय जीव अथवा अजीवमें ज्ञान है ऐसा कहना क्योंकि वह ज्ञानका विषय है। इस प्रकार असद्भूत व्यवहारनयके तीन भेद हैं।

विशेषार्थ—अन्यत्र प्रसिद्ध धर्मका अन्यत्र आरोप करना असद्भूत व्यवहारनय है। ऐसा आरोप यदि सजातीय पदार्थोंमें किया जाता है तो वह स्वजाति असद्भूत व्यवहारनय कहा जाता है। जैसे परमाणु अन्य परमाणुओंसे मिलनेपर बहुप्रदेशी कहलाता है अतः परमाणुको बहुप्रदेशी कहना स्वजाति असद्भूत व्यवहारनय है। विजातीय पदार्थोंमें इस प्रकारके आरोपको विजाति असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं, जैसे मतिज्ञान मूर्तपदार्थ इन्द्रियादिके निमित्तसे होता है अतः उसे मूर्त कहना विजाति असद्भूत व्यवहारनय है। तथा जब अन्यत्र प्रसिद्ध धर्मका आरोप सजाति और विजाति पदार्थोंमें किया जाता है तो उसे सजाति विजाति असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं। जैसे जीव और अजीव पदार्थ ज्ञानके विषय हैं इसलिए उन्हें ज्ञान कहना। यहाँ जीव ज्ञानके लिए स्वजातीय है और अजीव विजातीय है।

उपचरित असद्भूतव्यवहारनयके तीन भेद हैं। स्वजाति उपचरित असद्भूतव्यवहारनय—जैसे पुत्र, स्त्री आदि मेरे हैं। (यहाँ पुत्र, स्त्री आदि सजातीय हैं उनको अपना कहना उपचारोपचार है इसीलिए यह उपचरित असद्भूत व्यवहारनयका विषय है)। विजाति उपचरित असद्भूतव्यवहारनय, जैसे वस्त्र, आभरण, स्वर्ण, रत्न आदि जड़रूप वस्तु मेरी है। स्वजाति विजाति उपचरित असद्भूत व्यवहारनय, जैसे—देश, राज्य, दुर्ग आदि मेरे हैं (यहाँ देश आदिमें जड़ और चेतन दोनों आते हैं)।

इस प्रकार उपचरित असद्भूत व्यवहारनयके तीन भेद हैं।

जो द्रव्यके साथ सदा रहते हैं उन्हें गुण कहते हैं और जो द्रव्यमें क्रमसे एकके-बाद एक आती-जाती हैं उन्हें पर्याय कहते हैं। जो एक द्रव्यको अन्य द्रव्योंसे पृथक् करते हैं वे गुण हैं (जैसे जीव पुद्गल आदिसे ज्ञान आदि गुणोंके कारण भिन्न है, और पुद्गल जीवादि द्रव्योंसे रूपादि गुणोंके कारण भिन्न है)। अस्तिके भावको अस्तित्व कहते हैं। अस्तित्वका अर्थ है सत्ता। वस्तुके भावको वस्तुत्व कहते हैं और जो सामान्य

१. 'अस''''स्त्रेधा' नास्ति ज० प्रतौ। २. विषयात् आ० अ० क० ख० ग० ज० मु०। ३. 'उप''''''धा' नास्ति अ० क० ख० घ० ज० प्रतिषु। ४. पुत्राद्यहं मम वा अ० आ० क० ख० ग० ज०। ५. 'इ''''धा' नास्ति आ० ज०। ६. सहभावा मु०। 'सहभुव जाणहि ताहँ गुण कमभुव पज्जउ वुत्तु ॥५७॥'—प० प्रकाश। 'गुणपर्ययवद्द्रव्यं ते सहक्रमवृत्तयः।'—न्यायविनिश्चय श्लोक ११५। ७. द्रव्याद्यै अ० आ० क० ख० ज०। ८. 'दवियदि गच्छदि ताइं ताइं सब्भावपज्जयाइं जं। दवियं तं भणंते अणण्णभूदं तु सत्तादो ॥'—पञ्चास्ति० गा० ९। 'यथास्वं पर्यायैर्द्रूयन्ते द्रवन्ति वा तानि द्रव्याणि'—सर्वार्थ० ५।२। 'द्रवति द्रोष्यति अदुद्रवदिति वा द्रव्यम्'—लघीयस्त्रयविवृ०, न्या० कु० पृ० ६०७।

सद्द्रव्यलक्षणम्[1]। सीदति स्वकीयान् गुणपर्यायान् व्याप्नोतीति सत्। उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं[2] सत्। प्रमेयस्य भावः प्रमेयत्वम्। प्रमाणेन स्वपरस्वरूपपरिच्छेद्यं प्रमेयम्।

अगुरुलघोर्भावोऽगुरुलघुत्वम्। सूक्ष्मा वागगोचराः[3] प्रतिक्षणं वर्तमाना आगमप्रमाणादभ्युपगम्या अगुरुलघुगुणाः।

सूक्ष्मं जिनोदितं तत्त्वं हेतुभिर्नैव हन्यते।
आज्ञासिद्धं तु तद्ग्राह्यं नान्यथावादिनो[4] जिनाः ॥४॥

प्रदेशस्य भावः प्रदेशत्वं क्षेत्रत्वम्—अविभागिपुद्गलपरमाणुनाऽवष्टब्धत्वम्। चेतनस्य भावश्चेतनत्वम्। चैतन्यमनुभवनम्।

चैतन्यमनुभूतिः स्यात्[5] सा क्रियारूपमेव[6] च।
क्रिया मनो-वचः-कायेष्वन्विता वर्तते ध्रुवम् ॥५॥

अचेतनस्य भावोऽचेतनत्वम्। अचैतन्यमननुभवनम्। मूर्तस्य भावो [7]मूर्तत्वं रूपादिमत्वम्। अमूर्तस्य भावोऽमूर्तत्व[8] रूपादिरहितत्वम्।

इति गुणानां व्युत्पत्तिः।

और विशेषरूप होती है वह वस्तु है। द्रव्यके भावको द्रव्यत्व कहते हैं। अपने-अपने प्रदेश समूहोंके द्वारा अखण्डरूपसे जो स्वाभाविक और वैभाविक पर्यायोंको प्राप्त करता है, प्राप्त करेगा और प्राप्त कर चुका है वह द्रव्य है अर्थात् द्रव्य त्रिकालावस्थायी नित्य होते हुए भी परिणमनशील है। द्रव्यका लक्षण सत् है, जो अपने गुण पर्यायोंमें व्याप्त है वह सत् है। उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यसे युक्तको सत् कहते हैं। प्रमेयके भावको प्रमेयत्व कहते हैं और प्रमाणके द्वारा जाने गये स्व और परको प्रमेय कहते हैं अर्थात् जो प्रमाण ज्ञानके द्वारा जाना जाता है वह सब प्रमेय है।

अगुरुलघु गुणके भावको अगुरुलघुत्व कहते हैं। अगुरुलघु नामक गुण सूक्ष्म हैं वचनके अगोचर हैं, उनके सम्बन्धमें कुछ कहना शक्य नहीं है वे प्रतिसमय प्रत्येक द्रव्यमें वर्तमान रहते हैं और आगम प्रमाणके द्वारा ही माने जाते हैं। (कहा भी है)—जिन भगवान्के द्वारा कहा गया तत्त्व सूक्ष्म है युक्तियोंसे उसका घात नहीं किया जा सकता। उसे आज्ञासिद्ध मानकर ही ग्रहण करना चाहिए क्योंकि जिनदेव अन्यथा (जो जैसा नहीं है वैसा) नहीं कहते हैं। अर्थात् जिनदेवके द्वारा कहे गये आगमको प्रमाण मानकर अगुरुलघु गुणोंको स्वीकार करना चाहिए।

प्रदेशके भावको प्रदेशत्व कहते हैं। प्रदेशत्वका अर्थ होता है क्षेत्रत्व, जिसका दूसरा विभाग नहीं हो सकता ऐसे पुद्गल परमाणुके द्वारा रोके गये क्षेत्रको प्रदेश कहते हैं। चेतनके भावको चेतनत्व कहते हैं। अनुभवनका नाम चैतन्य है। चैतन्य अनुभूतिरूप है और अनुभूति क्रियारूप है। तथा क्रिया निश्चय ही मन, वचन और कायमें अन्वित है।

अचेतनके भावको अचेतनत्व कहते हैं। अचैतन्यका अर्थ है अनुभूतिका न होना। मूर्तके भावको मूर्तत्व कहते हैं। मूर्तत्वका अर्थ है रूप, रस आदिसे सहित होना। अमूर्तके भावको अमूर्तत्व कहते हैं। अमूर्तत्वका अर्थ है रूपादिसे रहित होना।

इस प्रकार गुणोंकी व्युत्पत्ति हुई।

---

१. तत्त्वार्थसूत्र ५।२९। २. -तत्त्वार्थ० ५।३०। ३. अवाक् गोचराः ग० ज०। ४. थाभापिणो ज०। ५. स्यात् सत्क्रिया क० ख० ग०। ६. -मेव हि ज०। ७. मूर्तत्वम्। मूर्तत्वं रूपा–ज०। ८. -त्वम्। अमूर्तत्वं रूपा–ज०।

स्वभावविभावरूपतया याति पर्येति परिणमतीति पर्याय इति पर्यायस्य व्युत्पत्तिः। स्वभावलाभादच्युतत्वादस्तिस्वभावः। परस्वरूपेणाभावान्नास्तिस्वभावः। निजनिजनानापर्यायेषु तदेवेदमिति द्रव्यस्योपलम्भान्नित्यस्वभावः। तस्याप्यनेकपर्याय[1]परिणतत्वादनित्यस्वभावः। स्वभावानामेकाधारत्वादेकस्वभावः। एकस्याप्यनेकस्वभावोपलम्भादनेकस्वभावः। गुणगुण्यादिसंज्ञाभेदाद् भेदस्वभावः, संज्ञासंख्यालक्षणप्रयोजनानि[2]। गुणगुण्याद्येकस्वभावात् अभेदस्वभावः। भाविकाले परस्वरूपाकारभवनाद् भव्यस्वभावः। कालत्रयेऽपि परस्वरूपाकाराभवनादभव्यस्वभावः। उक्तं च—

अण्णोण्णं पविसंता दिंता ओग्गासमण्णमण्णस्स।
मेलंता वि य णिच्चं सगसगभावं ण विजहंति ॥६॥

[पञ्चास्ति०, गा० ७]

पारिणामिकभावप्रधानत्वेन परमस्वभावः। इति सामान्यस्वभावानां व्युत्पत्तिः।

प्रदेशादिगुणानां व्युत्पत्तिश्चेतनादिविशेषस्वभावानां च व्युत्पत्तिर्निगदिता।

धर्मापेक्षया स्वभावा गुणा न भवन्ति। स्वचतुष्टयापेक्षया परस्परं गुणाः स्वभावा भवन्ति। द्रव्याण्यपि भवन्ति। स्वभावादन्यथाभवनं विभावः। शुद्धं केवलभावमशुद्धं [3]तस्यापि विपरीतम्। स्वभाव-

---

स्वभाव और विभाव रूपसे जो परिणमन करे उसे पर्याय कहते हैं, यह पर्यायकी व्युत्पत्ति है। द्रव्य अपने स्वभावके लाभसे कभी च्युत नहीं होता, सदा अपने स्वभावमें स्थिर रहता है अतः अस्तिस्वभाव है। द्रव्य कभी भी पर स्वरूप नहीं होता अतः नास्तिस्वभाव है। अपनी-अपनी नाना पर्यायोंमें 'यह वही है' इस प्रकार द्रव्यकी उपलब्धि होती है अर्थात् परिवर्तनशील होते हुए भी द्रव्यकी द्रव्यता कायम रहती है इसलिए वह नित्य स्वभाव है। किन्तु अनेक पर्यायरूप परिणमनशील होनेसे अनित्य स्वभाव है। नाना स्वभावोंका आधार एक होनेसे एक स्वभाव है और एकके भी अनेक स्वभाव पाये जानेसे अनेक स्वभाव है। गुण गुणी आदि नामभेद, संख्याभेद, लक्षणभेद तथा प्रयोजनभेद होनेसे भेदस्वभाव है अर्थात् एक ही द्रव्यमें गुण, और गुणीका भेद पाया जाता है, अतः नामभेद हुआ। गुणकी संख्या अनेक और गुणीकी संख्या एक होनेसे संख्याभेद हुआ। गुणका लक्षण पृथक् है और गुणीका लक्षण है पृथक् अतः लक्षणभेद हुआ। गुणका कार्य अलग है और गुणीका अलग है अतः इन भेदोंके कारण द्रव्यभेद स्वभाव है। किन्तु गुण, गुणी आदि स्वभावसे एक ही हैं उनमें वस्तुतः भेद नहीं है अतः द्रव्य अभेद स्वभाव है। भाविकालमें परस्वरूपाकार होनेसे भव्यस्वभाव है और तीनों कालोंमें भी द्रव्य परस्वरूपाकार नहीं होता इसलिए अभव्य स्वभाव है। कहा भी है—सब द्रव्य लोकाकाशमें परस्परमें हिले-मिले हैं, एक दूसरेको स्थान दिये हुए हैं जहाँ धर्मद्रव्य है वहीं शेषद्रव्य भी हैं। इस तरह सदा मिले हुए होने पर भी अपने-अपने स्वभावको नहीं छोड़ते हैं।

पारिणामिक भावकी प्रधानता होनेसे द्रव्य परमस्वभाववाला है। इस प्रकार द्रव्यके सामान्य स्वभावों की यह व्युत्पत्ति है। प्रदेश आदि गुणोंकी तथा चेतना आदि विशेष स्वभावोंकी व्युत्पत्ति पहले कही है।

धर्मकी अपेक्षासे स्वभाव गुण नहीं होते हैं किन्तु अपने-अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे गुण परस्परमें स्वभाव हो जाते हैं। द्रव्य भी स्वभाव हो जाते हैं। स्वभावसे अन्यथा भवन—अन्य रूप होने को विभाव कहते हैं। केवल भावको शुद्ध कहते हैं उससे विपरीत भावको अशुद्ध कहते हैं। स्वभावका भी

---

१ परिणामित्वा—ज०। २. -नानि जीवद्रव्यस्य जीव इति संज्ञा, ज्ञानगुणस्य ज्ञानमिति संज्ञा। चतुर्भिः प्राणैः जीवति जीविष्यति अजीवतीति जीवद्रव्यलक्षणम्। ज्ञायते पदार्थोऽनेनेति ज्ञानमिति ज्ञानगुणलक्षणम्। जीवद्रव्यस्य बन्धमोक्षादिपर्यायैरविनश्वररूपेण परिणमनं प्रयोजनम्। ज्ञानगुणस्य पुनः पदार्थपरिच्छित्तिमात्रमेव प्रयोजनमिति संक्षेपेण। गुण—क० ग०। इदं टिप्पणं मूले सम्मिलितमिति प्रतिभाति। ३. तस्मादपि घ०। शुद्धस्यापि।

स्याप्यन्यत्रोपचारादुपचरितस्वभावः । स द्वेधा-कर्मजस्वाभाविकभेदात् । यथा जीवस्य मूर्तत्वमचेतनत्वं, यथा सिद्धात्मनां[1] परज्ञता परदर्शकत्वं च । एवमितरेषां द्रव्याणामुपचारो यथासंभवो ज्ञेयः । इति विशेष-स्वभावानां व्युत्पत्तिः ।

उक्तम्—

[2]दुर्णयैकान्तमारूढा भावा[3] न स्वार्थिका[4] हि ते ।
स्वार्थिकाश्च विपर्यस्ताः सकलंका नया यतः ॥७॥

तत्कथम् ? तथाहि—सर्वथैकान्तेन सद्रूपस्य न नियतार्थव्यवस्था संकरादिदोषत्वात्[5] । तथाऽसद्रूपस्य सकलशून्यताप्रसंगात् । नित्यस्यैकरूपत्वादेकरूपस्यार्थक्रियाकारित्वाभावः, अर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः । अनित्यपक्षेऽपि[6] निरन्वयत्वादर्थक्रियाकारित्वाभावः । अर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः । एकस्वरूपस्यैकान्तेन विशेषाभावः सर्वथैकरूपत्वात्, विशेषाभावे सामान्यस्याप्यभावः ।

[7]निर्विशेषं हि सामान्यं भवेत् खरविषाणवत् ।
सामान्यरहितत्वाच्च विशेषस्तद्वदेव हि ॥८॥ इति ज्ञेयः ।

अन्यत्र उपचार करना उपचरित स्वभाव है। वह दो प्रकारका है, एक कर्मजन्य और दूसरा स्वाभाविक। जैसे जीवका मूर्तपना और अचेतनपना कर्मजन्य उपचरित स्वभाव है अर्थात् कर्मबन्धनके निमित्तसे कर्मोंके मूर्तत्व और अचेतनत्व स्वभावका उपचार जीवमें किया जाता है। और सिद्धोंको परका ज्ञाता द्रष्टा कहना स्वाभाविक उपचरित स्वभाव है (सिद्ध वस्तुतः स्वके ज्ञाता द्रष्टा हैं क्योंकि तन्मय होकर अपनेको जानते हैं किन्तु उस तरह परमय होकर परको नहीं जानते अतः उन्हें परका ज्ञाता द्रष्टा उपचारसे कहा जाता है)। इसी तरह अन्य द्रव्योंका भी यथासंभव उपचार जानना चाहिए।

इस प्रकार विशेष स्वभावोंकी व्युत्पत्ति जानना। कहा भी है—

दुर्नयके विषयभूत एकान्तरूप पदार्थ वास्तविक नहीं हैं क्योंकि दुर्नय केवल स्वार्थिक हैं—वे अन्य नयोंकी अपेक्षा न करके केवल अपनी ही पुष्टि करते हैं। और जो स्वार्थिक होनेसे विपरीत होते हैं वे नय सदोष होते हैं।

इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—यदि वस्तुको सर्वथा एकान्तसे सद्रूप माना जायेगा तो संकर आदि दोषोंके आनेसे नियत अर्थकी व्यवस्था नहीं बनेगी। अर्थात् जब वस्तुको सर्वथा सद्रूप माना जायेगा तो वस्तु सब रूप होगी और ऐसी स्थितिमें जीव पुद्गल आदिके भी परस्परमें एकरूप होनेसे पुद्गल जीवरूप और जीव पुद्गलरूप हो जायेगा क्योंकि वस्तु सर्वथा सद्रूप है उसमें असत्पना है ही नहीं। इसी तरह वस्तुको सर्वथा असद्रूप—अभावरूप माननेसे समस्त संसारकी शून्यताका प्रसंग आता है। वस्तुको सर्वथा नित्य माननेसे वह सदा एकरूप रहेगी और सदा एकरूप रहनेसे वह अर्थक्रिया (कुछ कार्य) नहीं कर सकेगी तथा अर्थक्रिया न करनेसे वस्तुका अभाव हो जायेगा। वस्तुको सर्वथा अनित्य (क्षणिक) माननेपर भी दूसरे ही क्षणमें वस्तुका सर्वथा विनाश हो जानेसे वह कोई कार्य नहीं कर सकेगी और कुछ भी कार्य न करनेसे वस्तुका ही अभाव हो जायेगा। वस्तुको सर्वथा एकरूप माननेपर उसमें विशेष धर्मका अभाव हो जायेगा क्योंकि वह सर्वथा एकरूप है और विशेष धर्मका अभाव होनेसे सामान्य वस्तुका भी अभाव हो जायेगा, क्योंकि बिना विशेषका सामान्य गधेके सींगकी तरह असत् है और बिना सामान्यके विशेष भी गधेके सींगकी तरह असत् है। अर्थात् सामान्यके बिना विशेष नहीं होता और विशेषके बिना सामान्य नहीं होता। अतः दोनोंका ही अभाव होगा।

---

१. सिद्धानां मु० । २. दुष्टो नयो दुर्नयः तस्यैकान्तम् । ३. भावानां मु० । ४. -का इति क० ख० ग० । ५. -दोषप्रसङ्गात् ख० । संकर-व्यतिकर-विरोध-वैयधिकरण-अनवस्था-संशय-अप्रतिपत्ति-अभाव इति अष्टौ दोषाः । ६. -पि अनित्यरूपत्वाद-मु० । ७. विशेषरहितम् ।

अनेकपक्षेऽपि तथा द्रव्याभावो निराधारत्वात् आधाराधेयाभावाच्च। भेदपक्षेऽपि विशेषस्वभावानां निराधारत्वादर्थक्रियाकारित्वाभावः, अर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः। अभेदपक्षेऽपि सर्वेषामेकत्वम्, सर्वेषामेकत्वे[1] ऽर्थक्रियाकारित्वाभावः, अर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः[2]। भव्यस्यै[3]कान्तेन पारिणामिकत्वात् द्रव्यस्य द्रव्यान्तरत्वप्रसङ्गात् संकरादिदोषसंभवात्। संकर-व्यतिकर-विरोध-वैयधिकरणानवस्था-संशयाप्रतिपत्त्यभावाश्चेति। सर्वथाऽभव्यस्यैकान्तेऽपि तथा शून्यताप्रसङ्गात्। स्वभावस्वरूपस्यैकान्तेन संसाराभावः। विभावपक्षेऽपि मोक्षस्याप्यभावः। सर्वथा चैतन्यमेवेत्युक्ते सर्वेषां शुद्धज्ञानचैतन्यावाप्तिः स्यात्, तथा सति ध्यान[4]-ध्येय-ज्ञान-ज्ञेय-गुरु-शिष्याद्यभावः।

सर्वथाशब्दः सर्वप्रकारवाची अथवा सर्वकालवाची अथवा नियमवाची वा अनेकान्तसापेक्षी वा। यदि सर्वप्रकारवाची सर्वकालवाची अनेकान्तवाची वा सर्वगणे पठनात्। सर्वशब्द एवंविधश्चेत्तर्हि सिद्धं नः समीहितम्। अथवा नियमवाची चेत्तर्हि सकलार्थानां तव प्रतीतिः कथं स्यात्? नित्यः, अनित्यः, एकः, अनेकः, भेदः, अभेदः कथं प्रतीतिः स्यात् नियमितपक्षत्वात्।

तथाऽचैतन्यपक्षेऽपि सकलचैतन्योच्छेदः स्यात्। मूर्तस्यैकान्तेनात्मनो[5] मोक्षस्यानवाप्तिः स्यात्। सर्वथाऽमूर्तस्यापि तथाऽऽत्मनः संसारविलोपः स्यात्। एकप्रदेशस्यैकान्तेनाखण्डपरिपूर्णस्यात्मनोऽनेककार्य-

---

सर्वथा अनेक माननेपर भी द्रव्यका अभाव हो जायेगा क्योंकि उन अनेक रूपोंका कोई एक आधार सर्वथा अनेक पक्षमें नहीं बनता। तथा आधार और आधेयका अभाव होनेसे भी द्रव्यका अभाव हो जायेगा। सामान्य और विशेषमें सर्वथा भेद माननेपर निराधार होनेसे विशेष कुछ भी अर्थक्रिया नहीं कर सकेंगे और अर्थक्रिया नहीं करनेपर द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा। सर्वथा अभेदपक्षमें भी सब एक हो जायेंगे और सबके एक होनेपर अर्थक्रियाका अभाव हो जायेगा। तथा अर्थक्रियाके अभावमें द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा। सर्वथा भव्य—होनेके योग्य—माननेपर वस्तु सर्वथा पारिणामिक हो जायेगी और ऐसा होनेपर एक द्रव्य दूसरे द्रव्यरूप हो जायेगा। तब संकर, व्यतिकर, विरोध, वैयधिकरण, अनवस्था, संशय, अप्रतिपत्ति और अभाव नामक आठ दोष आयेंगे। वस्तुको यदि सर्वथा अभव्य—होनेके अयोग्य—माना जायेगा तो शून्यताका प्रसंग आयेगा क्योंकि जो होनेके सर्वथा अयोग्य है वह वस्तुरूप कैसे हो सकती है। सर्वथा स्वभावरूप मानने पर संसारका अभाव हो जायेगा क्योंकि संसारदशा तो विभावरूप है। सर्वथा विभावरूप माननेपर मोक्षका भी अभाव हो जायेगा क्योंकि मोक्ष तो स्वभावरूप है। सर्वथा चैतन्य ही है ऐसा माननेपर सभीको शुद्धज्ञान और चैतन्यकी प्राप्ति हो जायेगी। और जब सभी शुद्धबुद्ध हो जायेंगे तो ध्यान ध्येय, ज्ञान ज्ञेय, गुरु, शिष्य आदिका अभाव हो जायेगा।

'सर्वथा' शब्द सर्वप्रकारका वाचक है अथवा सर्वकालका वाचक है अथवा नियमवाचक है अथवा अनेकान्त सापेक्षका वाचक है। चूंकि 'सर्व' शब्दका पाठ सर्वगणमें है इसलिए यदि वह सर्वकाल अथवा सर्व प्रकार अथवा अनेकान्तका वाचक है तो हमारा अभिमत सिद्ध होता है अर्थात् वस्तु एकरूप ही सिद्ध न होकर अनेकरूप भी सिद्ध होती है क्योंकि सर्वथाका अर्थ सबकाल, सबप्रकार अथवा अनेक धर्मात्मक होता है। यदि सर्वथा शब्द नियमवाची है कि वस्तु उस विवक्षित एक धर्मरूप ही है तो आपके मतमें नित्य अनित्य, एक-अनेक, भेद-अभेद आदि समस्त अर्थोंकी प्रतीति कैसे संभव है? क्योंकि आप तो केवल एक नियत पक्षको ही स्वीकार करते हैं।

तथा सर्वथा अचैतन्य पक्षको स्वीकार करने पर भी समस्त चेतन पदार्थोंके विनाशका प्रसंग आता है। आत्माको सर्वथा मूर्तिक मानने पर उसे मोक्षकी प्राप्ति नहीं होगी। आत्माको सर्वथा अमूर्तिक मानने पर संसारका ही लोप हो जायेगा। सर्वथा एक प्रदेशी मानने पर अखण्ड परिपूर्ण आत्मा अनेक कार्य नहीं कर

---

१. त्वेन अर्थ—क० ग०। २, —वः मेलापप्रसङ्गात् क० ग०। ३. भयस्यै—ग०। ४. ध्यानं ध्येयं ज्ञानं ज्ञेयं अ० आ० क० ख० ज०। ५. —नो न मोक्षस्यावाप्तिः अ० ख० ज०। —नो न मोक्षस्य प्राप्तिः क० ग०।

कारित्व[1] एव हानिः स्यात् । सर्वथाऽनेकप्रदेशत्वेऽपि तथा [2]तस्यानर्थकार्यकारित्वं स्वस्वभावशून्यताप्रसङ्गात् । शुद्धस्यैकान्तेनात्मनो न कर्ममलकलङ्कावलेपः सर्वथा निरञ्जनत्वात् । सर्वथाऽशुद्धैकान्तेऽपि तथात्मनो न कदाचिदपि शुद्धस्वभावप्रसङ्गः स्यात् तन्मयत्वात्[3] । उपचरितैकान्तपक्षेऽपि नात्मज्ञता संभवति नियमितपक्षत्वात् । तथात्मनोऽनुपचरितपक्षेऽपि परज्ञतादीनां विरोधः स्यात् ।

नानास्वभावसंयुक्तं द्रव्यं ज्ञात्वा प्रमाणतः ।
तच्च[4] सापेक्षसिद्ध्यर्थं[5] स्यान्नयमिश्रितं कुरु ॥१॥

स्वद्रव्यादिग्राहकेणास्तिस्वभावः । परद्रव्यादिग्राहकेण नास्तिस्वभावः । उत्पादव्ययगौणत्वेन सत्ताग्राहकेण नित्यस्वभावः । केनचित् पर्यायार्थिकेनानित्यस्वभावः । भेदकल्पनानिरपेक्षेणैकस्वभावः । अन्वयद्रव्यार्थिकेनैकस्याप्यनेकस्वभावत्वम् । सद्भूतव्यवहारेण गुणगुण्यादिभिर्भेदस्वभावः । भेदकल्पनानिरपेक्षेण गुणगुण्यादिभिरभेदस्वभावः । परमभावग्राहकेण भव्याभव्यपारिणामिकस्वभावः । शुद्धाशुद्धपरमभावग्राहकेण चेतनस्वभावो जीवस्य । असद्भूतव्यवहारेण कर्मनोकर्मणोऽपि चेतनस्वभावः । परमभावग्राहकेण कर्मनोकर्मणोरचेतनस्वभावः । जीवस्याप्यसद्भूतव्यवहारेणाचेतनस्वभावः । परमभावग्राहकेण कर्मनोकर्मणोर्मूर्तस्वभावः । जीवस्याप्यसद्भूतव्यवहारेण मूर्तस्वभावः । परमभावग्राहकेण पुद्गलं विहाय [8]इतरेषाममूर्तस्वभावः । पुद्गलस्योपचारादपि नास्त्यमूर्तत्वम् ।

सकेगा । तथा आत्माको सर्वथा अनेक प्रदेशी मानने पर भी वह अर्थक्रिया नहीं कर सकेगा और उसके स्वभाव शून्यताका भी प्रसंग प्राप्त होगा । आत्माको सर्वथा शुद्ध मानने पर कर्ममलरूपी कलंकसे वह लिप्त नहीं हो सकेगा क्योंकि वह सर्वथा मलरहित है । आत्माको सर्वथा अशुद्ध मानने पर कभी भी वह शुद्धस्वभाववाला नहीं हो सकेगा क्योंकि वह सर्वथा अशुद्ध स्वभाववाला है । सर्वथा उपचरित पक्षको स्वीकार करनेपर आत्मा आत्मज्ञ नहीं हो सकेगा क्योंकि आपको उपचरितपक्ष ही इष्ट है और उपचरित पक्षमें अनुपचरित पक्ष सम्भव नहीं है । तथा सर्वथा अनुपचरित पक्षको ही स्वीकार करनेपर आत्मा परका ज्ञाता नहीं हो सकेगा क्योंकि निश्चयनय (अनुपचरित पक्ष) से आत्मा केवल आत्माको जानता है और व्यवहारनयसे (उपचरितपक्ष) परको जानता है ।

इस प्रकार प्रमाणके द्वारा नाना स्वभावोंसे युक्त द्रव्यको जानकर सापेक्ष सिद्धिके लिए उसमें नयोंकी योजना करनी चाहिए ।

आगे वही नययोजना कहते हैं ।

स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावको ग्रहण करनेवाले नयकी अपेक्षा द्रव्य अस्तिस्वभाव हैं । परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावको ग्रहण करनेवाले नयकी अपेक्षा नास्तिस्वभाव है । उत्पाद और व्ययको गौण करके सत्ताको मुख्यतासे ग्रहण करनेवाले नयकी अपेक्षा द्रव्य नित्य है । किसी पर्यायको ग्रहण करनेवाले नयकी अपेक्षा द्रव्य अनित्य स्वभाव है । भेदकल्पना निरपेक्ष नयकी अपेक्षा द्रव्य एक स्वभाव है । अन्वयग्राही द्रव्यार्थिक नयकी अपेक्षा एक होते हुए भी द्रव्य अनेक स्वभाव हैं । सद्भूतव्यहारनयसे गुण गुणी आदिकी अपेक्षा द्रव्य भेदस्वभाव है । भेद कल्पना निरपेक्ष नयकी अपेक्षा गुण गुणी आदि रूपसे अभेदस्वभाव है । परमभावके ग्राहक नयकी अपेक्षा जीवद्रव्य भव्य या अभव्यरूप पारिणामिक स्वभाव है । शुद्ध या अशुद्ध परमभाव ग्राहक नयकी अपेक्षा जीवद्रव्य चेतन स्वभाव है । असद्भूतव्यवहारनयसे कर्म और नोकर्म भी चेतनस्वभाव हैं किन्तु परमभाव ग्राहक नयकी अपेक्षा कर्म और नोकर्म अचेतन स्वभाव हैं । असद्भूतव्यवहारनयसे जीव भी अचेतनस्वभाव है । परमभावग्राहक नयकी अपेक्षा कर्म नोकर्म मूर्तस्वभाव है । असद्भूतव्यवहार नयसे जीव भी मूर्तस्वभाव है । परमभावग्राही नयकी अपेक्षा पुद्गलको छोड़कर शेष सब द्रव्य अमूर्त स्वभाव हैं तथा पुद्गल उपचारसे भी अमूर्तिक नहीं है ।

---

१. –त्वमेव ज० । २. आत्मनः । ३. अशुद्धस्वभावमयत्वात् । ४. द्रव्यम् । ५. कथञ्चित् प्रकारेण । ६. नयैर्मि– क० ख० ग० । ७. –नेक द्रव्यस्व–अ० आ० क० ख० ग० ज० । ८. जीवधर्माधर्माकाशकालानाम् ।

परमभावग्राहकेण कालपुद्गलाणूनामेकप्रदेशस्वभावत्वम्। भेदकल्पनानिरपेक्षेणेतरेषां[1]मखण्डत्वादेकप्रदेशत्वम्। भेदकल्पनासापेक्षेण चतुर्णामपि[2] नानाप्रदेशस्वभावत्वम्। पुद्गलाणोरुपचारतो नानाप्रदेशत्वं न च कालाणोः[3] स्निग्धरूक्षत्वाभावात्। अणोरमूर्तत्वाभावे[4] पुद्गलस्यैकविंशतितमो भावो न स्यात्। परोक्षप्रमाणापेक्षयाऽसद्भूतव्यवहारेणाप्युपचारेणामूर्तत्वं[5] पुद्गलस्य। शुद्धाशुद्धद्रव्यार्थिकेन विभावस्वभावत्वम्। शुद्धद्रव्यार्थिकेन शुद्धस्वभावः। अशुद्धद्रव्यार्थिकेनाशुद्धस्वभावः। असद्भूतव्यवहारेणोपचरितस्वभावः।

'द्रव्याणां तु यथारूपं तल्लोकेऽपि व्यवस्थितम्।
तथा ज्ञानेन संज्ञातं नयोऽपि हि तथाविधः[6] ॥'

इति नययोजनिका।

परमभावग्राही नयकी अपेक्षा कालाणु तथा पुद्गलका एक अणु एकप्रदेशी हैं। भेदकल्पनाकी अपेक्षा न करने पर शेष धर्म, अधर्म, आकाश और जीवद्रव्य भी अखण्ड होनेसे एकप्रदेशी हैं किन्तु भेदकल्पनाकी अपेक्षासे चारों द्रव्य अनेक प्रदेशी हैं। पुद्गलका परमाणु उपचारसे अनेक प्रदेशी है क्योंकि वह अन्य परमाणुओंके साथ बँधने पर बहुप्रदेशी स्कन्धरूप हो जाता है। किन्तु कालाणुमें स्निग्ध रूक्ष गुण नहीं है अतः वह अन्य कालाणुओंके साथ बन्धको प्राप्त नहीं होता इसलिए कालाणु उपचारसे भी अनेक प्रदेशी नहीं है। यदि पुद्गलका परमाणु उपचारसे भी अमूर्तिक नहीं है तो पुद्गलमें इक्कीसवाँ भाव अमूर्तत्व नहीं रहेगा (और पहले कह आये हैं कि पुद्गलमें इक्कीस स्वभाव होते हैं) तो उसका समाधान यह है कि पुद्गलका परमाणु परोक्ष है अर्थात् सांव्यवहारिक प्रत्यक्षका विषय नहीं है इसलिए उपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे उसमें अमूर्तत्वका आरोप करके पुद्गलके इक्कीस भाव कहे हैं।

विशेषार्थ—पहले पुद्गलके इक्कीस भाव बतलाये हैं उनमें अमूर्तत्व भी है और यहाँ कहा है कि पुद्गलका परमाणु उपचारसे भी अमूर्तिक नहीं है। इसके साथ ही ऐसी आशंका भी होना स्वाभाविक है कि जीव और पुद्गलका परस्परमें बन्ध होनेसे जैसे आत्मामें मूर्तताका उपचार किया जाता है वैसे पुद्गलमें अमूर्तताका उपचार क्यों नहीं किया जाता। इसका समाधान यह है कि जहाँ पुद्गलका मूर्तस्वभाव अभिभूत नहीं है किन्तु उद्भूत है वहाँ अमूर्तता स्वभाव संभव नहीं है क्योंकि अमूर्तता पुद्गलसे भिन्न द्रव्योंका विशेष धर्म है। आत्मासे बद्ध कर्मोंमें अमूर्तता अभिभूत नहीं है बल्कि कर्मोंके कारण आत्माकी अमूर्तता कथंचित् अभिभूत है इसीलिए आत्मामें तो मूर्तताका उपचार किया जाता है किन्तु कर्मोंमें अमूर्तताका उपचार नहीं किया जाता। इस समाधानपरसे पुनः यह शंका होती है कि यदि उपचारसे भी पुद्गल अमूर्त स्वभाव नहीं है तो पहले ऐसा क्यों कहा है कि जीव और पुद्गलमें इक्कीस-इक्कीस भाव होते हैं तो उसका समाधान यह है कि पुद्गलका परमाणु परोक्ष है जैसे इन्द्रियोंसे स्कन्धका प्रत्यक्ष होता है वैसा परमाणुका नहीं होता। अतः व्यावहारिक प्रत्यक्षका अविषय होनेसे परमाणुमें अमूर्तत्वका उपचार करके पुद्गल द्रव्यके इक्कीस भाव कहे हैं।

शुद्धाशुद्धद्रव्यार्थिकनयसे जीव और पुद्गल विभाव स्वभाव हैं। शुद्धद्रव्यार्थिकनयसे शुद्ध स्वभाव हैं, अशुद्ध द्रव्यार्थिकनयसे अशुद्ध स्वभाव हैं। और असद्भूत व्यवहारनयसे उपचरित स्वभाव हैं।

द्रव्योंका जैसा स्वरूप है। वही लोकमें भी व्यवस्थित है। वैसा ही ज्ञानसे जाना जाता है। नय भी उसी प्रकार जानता है।

इस प्रकार नययोजना हुई।

---

१. -षां धर्माधर्माकाशजीवानां च एकप्रदेशस्वभावत्वं अखण्डत्वान्न अ० क० ख० ग०। -षां च। भेद ख०। २. धर्माधर्माकाशजीवानाम्। ३. -णो रूक्षत्वात् आ०। ४. अणोर्मू—क०। अणोरमूर्तभावे ग०। ५. त्वं न पु—क० ख० ग०। ६. तथाविधि क० ख० ग०।

सकलवस्तुग्राहकं प्रमाणम्। प्रमीयते परिच्छिद्यते वस्तुतत्त्वं येन ज्ञानेन तत्प्रमाणम्। तद् द्वेधा सविकल्पेतरभेदात्। सविकल्पं मानसम्। तच्चतुर्विधं-मतिश्रुतावधि-मनःपर्ययरूपम्। निर्विकल्पं मनोरहितं केवलज्ञानम्।

इति प्रमाणस्य व्युत्पत्तिः।

प्रमाणेन वस्तुसंगृहीतार्थैकांशो [1]नयः, [2]श्रुतविकल्पो वा, [3]ज्ञातुरभिप्रायो वा नयः। नानास्वभावेभ्यो व्यावर्त्य एकस्मिन् स्वभावे वस्तु नयति [4]प्रापयतीति वा नयः। स द्वेधा सविकल्पनिर्विकल्पभेदात्।

इति नयस्य व्युत्पत्तिः।

प्रमाणनययोर्निक्षेपणं[5]–आरोपणं निक्षेपः। स [6]नामस्थापनादिभेदेन चतुर्विधः।

इति निक्षेपस्य व्युत्पत्तिः।

जो पूर्ण वस्तुको ग्रहण करता है वह प्रमाण है। जिसके द्वारा वस्तुतत्त्वको जाना जाता है उस ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। वह दो प्रकारका है—एक सविकल्प और दूसरा निर्विकल्प। मनकी सहायतासे उत्पन्न होनेवाले ज्ञानको सविकल्प कहते हैं। उसके चार भेद हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान। जो ज्ञान मनकी सहायताके विना केवल आत्मासे ही होता है वह निर्विकल्प केवलज्ञान है।

इस प्रकार प्रमाणकी व्युत्पत्ति समाप्त हुई।

प्रमाणके द्वारा गृहीत वस्तुके एक अंशको ग्रहण करनेका नाम नय है। अर्थात् प्रमाणसे वस्तुके सब धर्मोंको ग्रहण करके ज्ञाता पुरुष अपने प्रयोजनके अनुसार उनमेंसे किसी एक धर्मकी मुख्यतासे वस्तुका कथन करता है यही नय है। इसीसे ज्ञाताके अभिप्रायको नय कहा है। श्रुतज्ञानके भेद नय हैं। इस तरह जो नाना स्वभावोंसे वस्तुको पृथक् करके एक स्वभावमें स्थापित करता है वह नय है। नयके भी दो भेद हैं—सविकल्प और निर्विकल्प।

इस प्रकार नयकी व्युत्पत्ति हुई।

प्रमाण और नयके निक्षेपण या आरोपणको निक्षेप कहते हैं। वह नाम स्थापना द्रव्य और भावके भेदसे चार प्रकारका है।

विशेषार्थ—निक्षेपका अर्थ है रखना। अर्थात् प्रयोजनवश नाम स्थापना द्रव्य और भावमें पदार्थके स्थापन करनेको निक्षेप कहते हैं। जिस पदार्थमें जो गुण नहीं है उसको उस नामसे कहना नामनिक्षेप है जैसे किसी दरिद्रने अपने लड़केका नाम राजकुमार रखा है अतः वह नामसे राजकुमार है। साकार अथवा निराकार पदार्थमें 'वह यह है' इस प्रकारकी स्थापना करनेको स्थापनानिक्षेप कहते हैं। जैसे शतरंजके मोहरोंमें राजा आदि की स्थापना करना। आगामी परिणामकी योग्यता रखनेवाले पदार्थको द्रव्यनिक्षेप कहते हैं। जैसे राजाके पुत्रको राजा कहना। और वर्तमान पर्यायसे विशिष्ट द्रव्यको भावनिक्षेप कहते हैं। जैसे राज करते समय ही राजा कहना।

इस प्रकार निक्षेपकी व्युत्पत्ति हुई

---

१. 'प्रमाणप्रकाशितार्थविशेषप्ररूपको नयः'।—तत्त्वार्थवार्तिक १।३३।१। 'प्रमाणपरिग्रहीतार्थैकदेशे वस्त्वध्यवसायो नयः। जयधवला भा० १, पृ० १९९। २. 'श्रुतं पुनः स्वार्थं भवति परार्थं च। ज्ञानात्मकं स्वार्थं वचनात्मकं परार्थम्। तद्विकल्पा नयाः'। सर्वार्थ० १।६। ३. 'नयो ज्ञातुरभिप्रायः'—लघीयस्त्रय श्लो० ५२। ४. प्राप्नोति अ० आ० क० ख० ग०। ५. –क्षेप आरो०—आ० मु०।—योर्निक्षपणं निक्षेपः अ० क० ख० ग० ज०। ६. नामस्थापना द्रव्यभावतस्तन्न्यासः।—तत्त्वार्थसू० १।५।

द्रव्यमेवार्थः प्रयोजनमस्येति द्रव्यार्थिकः[1]। शुद्धद्रव्यमेवार्थः प्रयोजनमस्येति शुद्धद्रव्यार्थिकः। अशुद्धद्रव्यमेव अर्थः प्रयोजनमस्येत्यशुद्धद्रव्यार्थिकः। सामान्यगुणादयोऽन्वयरूपेण द्रवति द्रव्यमिति[2] व्यवस्थापयतीत्यन्वयद्रव्यार्थिकः। स्वद्रव्यादिग्रहणमर्थः प्रयोजनमस्येति स्वद्रव्यादिग्राहकः। परद्रव्यादिग्रहणमर्थः प्रयोजनमस्येति परद्रव्यादिग्राहकः। परमभावग्रहणमर्थः प्रयोजनमस्येति परमभावग्राहकः।

इति द्रव्यार्थिकस्य व्युत्पत्तिः।

पर्याय एवार्थः प्रयोजनमस्येति पर्यायार्थिकः[3]। अनादिनित्यपर्याय एवार्थं प्रयोजनमस्येत्यनादिनित्यपर्यायार्थिकः। सादिनित्यपर्याय एवार्थः प्रयोजनमस्येति सादिनित्यपर्यायार्थिकः। शुद्धपर्याय एवार्थः प्रयोजनमस्येति शुद्धपर्यायार्थिकः। अशुद्धपर्याय एवार्थः प्रयोजनमस्येत्यशुद्धपर्यायार्थिकः।

इति पर्यायार्थिकस्य व्युत्पत्तिः।

नैकं गच्छतीति निगमः। निगमो विकल्पस्तत्र भवो नैगमः[4]। अभेदरूपतया वस्तुजातं संगृह्णातीति संग्रहः[5]। संग्रहेण गृहीतार्थस्य भेदरूपतया वस्तु येन व्यवह्रियत इति व्यवहारः[6]। ऋजु प्राञ्जलं सूत्रयतीति ऋजुसूत्रः[7]। शब्दात् व्याकरणात् प्रकृतिप्रत्ययद्वारेण सिद्धः शब्दः शब्दनयः। परस्परेणाभिरूढः

द्रव्य ही जिसका अर्थ अर्थात् प्रयोजन है वह द्रव्यार्थिक नय है। शुद्ध द्रव्य ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह शुद्धद्रव्यार्थिक है। अशुद्ध द्रव्य ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह अशुद्धद्रव्यार्थिक है। सामान्य गुण आदि को अन्वयरूपसे 'द्रव्य' 'द्रव्य' ऐसी व्यवस्था जो करता है वह अन्वय द्रव्यार्थिक है अर्थात् अविच्छिन्न रूपसे चले आते गुणोंके प्रवाहमें जो द्रव्यकी व्यवस्था करता है उसे ही द्रव्य मानता है वह अन्वय द्रव्यार्थिक है। जिसका अर्थ—प्रयोजन स्वद्रव्य आदिको ग्रहण करना है वह स्वद्रव्यादिग्राहक नय है। जिसका प्रयोजन परद्रव्य आदिको ग्रहण करना है वह परद्रव्यादिग्राहक नय है। और जिसका अर्थ—प्रयोजन परमभावको ग्रहण करना है वह परमभावग्राहक नय है।

इस प्रकार द्रव्यार्थिककी व्युत्पत्ति है।

पर्याय ही जिसका अर्थ-प्रयोजन है वह पर्यायार्थिक नय है। अनादिनित्यपर्याय ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह अनादिनित्यपर्यायार्थिकनय है। सादिनित्यपर्याय ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह सादि नित्यपर्यायार्थिकनय है। शुद्धपर्याय ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह शुद्धपर्यायार्थिकनय है। अशुद्ध पर्याय ही जिसका अर्थ-प्रयोजन है वह अशुद्ध पर्यायार्थिक है। इस प्रकार पर्यायार्थिककी व्युत्पत्ति है।

जो एकको नहीं जाता उसे निगम कहते हैं। निगमका अर्थ है विकल्प। उससे जो हो उसे नैगम कहते हैं अर्थात् जो वस्तु अभी निष्पन्न नहीं हुई है उसके संकल्पमात्रको जो वस्तुरूपसे ग्रहण करता है उसे नैगमनय कहते हैं। जो अभेदरूपसे समस्तवस्तुओंको संग्रह करके ग्रहण करता है उसे संग्रहनय कहते हैं। संग्रहनयके द्वारा गृहीत अर्थका भेदरूपसे व्यवहार करनेवाले नयको व्यवहारनय कहते हैं। जो सरल सीधा सूत्रपात करे अर्थात् केवल वर्तमान पर्यायको ही ग्रहण करता है वह ऋजुसूत्रनय है। शब्द अर्थात् व्याकरणसे प्रकृति प्रत्ययके द्वारा सिद्ध शब्दको (ग्रहण करनेवाले नयको) शब्द नय कहते हैं। परस्परमें अभिरूढ़को समभिरूढ़

---

१. द्रव्यमर्थः प्रयोजनमस्येत्यसौ द्रव्यार्थिकः।—सर्वार्थ० १।६। २. द्रव्यं द्रव्यमिति व्य—आ० ज०। ३. पर्याय अर्थः प्रयोजनमस्येति पर्यायार्थिकः। —सर्वार्थ० १।६। ४. निगच्छन्त्यस्मिन्निति निगमनमात्रं वा निगमः। निगमे कुशलो भवो वा नैगमः—तत्त्वार्थवा० १।३३।२। 'नैकं गमः नैगमः इति निर्वचनात्'—अष्टसह० पृ० २८७। 'निगमो हि संकल्पस्तत्र भवस्तत्प्रयोजनो वा नैगमः'। —प्रमेयकमल० पृ० ६७६। ५. 'स्वजात्यविरोधेनैकध्यमुपनीय पर्यायानाक्रान्तभेदानविशेषेण समस्तग्रहणात् संग्रहः।—सर्वार्थ० १।३३। तत्त्वार्थवा० १।३३। प्रमेयकमल० पृ० ६७७। ६. 'संग्रहनयाक्षिप्तानामर्थानां विधिपूर्वकमवहरणं व्यवहारः' ।—सर्वार्थ० १।३३। अष्टसह० पृ० २८७, प्रमेयक० पृ० ६७७। ७. 'ऋजुं प्रगुणं सूत्रयति तन्त्रयते इति ऋजुसूत्रः'। —सर्वार्थ० १।३३। 'ऋजुं प्राञ्जलं वर्तमानक्षणमात्रं सूत्रयतीत्यृजुसूत्रः।'—प्रमेयकमल० पृ० ६७८।

समभिरूढः। शब्दभेदेऽप्यर्थभेदोऽस्ति यथा शक्र इन्द्रः पुरन्दर इत्यादयः समभिरूढाः[1]। एवं क्रियाप्रधानत्वेन भूयत इत्येवंभूतः[2]।

शुद्धाशुद्धनिश्चयौ द्रव्यार्थिकस्य भेदौ। अभेदानुपचारतया[3] वस्तु निश्चीयत इति निश्चयः। भेदोपचारतया वस्तु व्यवह्रियत इति व्यवहारः। गुणगुणिनोः संज्ञादिभेदात् भेदकः सद्भूतव्यवहारः। अन्यत्र प्रसिद्धस्य धर्मस्यान्यत्र समारोपणमसद्भूतव्यवहारः। असद्भूतव्यवहारः एवोपचारः, उपचारादप्युपचारं यः करोति स उपचरितासद्भूतव्यवहारः। गुणगुणिनोः पर्यायिपर्यायिणोः स्वभावस्वभाविनोः कारककारकिणोर्भेदः सद्भूतव्यवहारस्यार्थः। द्रव्ये द्रव्योपचारः, पर्याये पर्यायोपचारः, गुणे गुणोपचारः, द्रव्ये गुणोपचारः, द्रव्ये पर्यायोपचारः, गुणे द्रव्योपचारः, गुणे पर्यायोपचारः, पर्याये द्रव्योपचारः, पर्याये गुणोपचार इति नवविधोऽसद्भूतव्यवहारस्यार्थो[4] द्रष्टव्यः।

उपचारः पृथक् नयो नास्तीति न पृथक्कृतः। मुख्याभावे सति प्रयोजने निमित्ते चोपचारः प्रवर्तते। सोऽपि सम्बन्धाविनाभावः, सश्लेषः सम्बन्धः, परिणामपरिणामिसम्बन्धः, श्रद्धा-श्रद्धेयसम्बन्धः, ज्ञानज्ञेयसम्बन्धः, चारित्रचर्यासम्बन्धश्चेत्यादिः सत्यार्थः असत्यार्थः सत्यासत्यार्थश्चेत्युपचरितासद्भूतव्यवहारनयस्यार्थः।

कहते हैं जो शब्दभेदसे अर्थभेद मानता है वह समभिरूढ़नय है जैसे शक्र, इन्द्र और पुरन्दर शब्द इन्द्रके वाचक हैं किन्तु इनका अर्थ भिन्न-भिन्न है अतः ये तीनों शब्द इन्द्रके तीन धर्मोंके वाचक हैं। जो क्रियाकी प्रधानतासे वस्तुको ग्रहण करता है वह एवंभूतनय है। (इन नयोंका पिछले विशेषार्थमें स्पष्ट किया है। वहाँ देखना चाहिए।)

शुद्ध निश्चयनय और अशुद्ध निश्चयनय द्रव्यार्थिकनयके भेद हैं। अभेद और अनुपचाररूपसे वस्तुका निश्चय करना निश्चयनय है। और भेद तथा उपचाररूपसे वस्तुका व्यवहार करना व्यवहारनय है। गुण और गुणीमें संज्ञा आदिके भेदसे जो भेद करता है वह सद्भूतव्यवहारनय है। अन्यत्र प्रसिद्ध धर्मका अन्यमें आरोप करनेको असद्भूत व्यवहार कहते हैं। असद्भूतव्यवहार ही उपचार है। उपचारका भी उपचार जो करता है वह उपचरित असद्भूतव्यवहारनय है। गुण-गुणीमें, पर्यायि-पर्यायीमें, स्वभाव-स्वभाववान्में और कारक-कारकवान्में भेद करना अर्थात् वस्तुतः जो अभिन्न हैं उनमें भेदव्यवहार करना सद्भूतव्यवहारनयका अर्थ है। द्रव्यमें द्रव्यका उपचार, पर्यायमें पर्यायका उपचार, गुणमें गुणका उपचार, द्रव्यमें गुण का उपचार, द्रव्यमें पर्यायका उपचार, गुणमें द्रव्यका उपचार, गुणमें पर्यायका उपचार, पर्यायमें द्रव्यका उपचार, पर्यायमें गुणका उपचार, इस प्रकार असद्भूतव्यवहारका अर्थ नौ प्रकारका जानना चाहिए।

उपचार नामका कोई अन्य नय नहीं है इसलिए उसे अलगसे नहीं कहा है। मुख्यके अभावमें और प्रयोजन तथा निमित्तके होनेपर उपचार किया जाता है। वह उपचार भी अविनाभाव सम्बन्ध, संश्लेशसम्बन्ध, परिणाम-परिणामि सम्बन्ध, श्रद्धा-श्रद्धेय सम्बन्ध, ज्ञान-ज्ञेय सम्बन्ध, चारित्रचर्यासम्बन्ध इत्यादि सम्बन्धोंको लेकर होता है। इस तरह उपचरितासद्भूतव्यवहारनयका अर्थ सत्यार्थ, असत्यार्थ और सत्यासत्यार्थ होता है।

---

१. 'शब्दभेदश्चेदस्ति अर्थभेदेनाप्यवश्यं भवितव्यमिति नानार्थसमभिरोहणात् समभिरूढः। इन्दनादिन्द्रः, शकनाच्छक्रः, पूर्दारणात् पुरन्दर इत्येवं सर्वत्र।—सर्वार्थ०, तत्त्वार्थवा० १।३३। तत्त्वार्थश्लो० पृ० २७३। प्रमेयकमल० पृ०६८०। २. येनात्मना भूतस्तेनैवाध्यवसायतीत्येवंभूतः। तत्क्रिया परिणतिक्षण एव स शब्दो युक्तो नान्यदेति। यदैवेन्दति तदैवेन्द्रो नाभिषेचको न पूजक इति'।—सर्वार्थ०, तत्त्वार्थवा० १।३३। तत्त्वार्थश्लो० पृ० २७४। प्रमेयकमल पृ० ६८०। 'कालकारकलिङ्गानां भेदाच्छब्दोऽर्थभेदकृत्। अभिरूढस्तु पर्यायैः इत्थंभूतः क्रियाश्रयः॥४४॥—लघीयस्त्रय। ३. अभेदोपचारतया ख. अभेदानुपचारितया ज०। ४. नवविधोपचार अस—आ०।

पुनरप्यध्यात्मभाषया नया उच्यन्ते ।

तावन्मूलनयौ द्वौ निश्चयो व्यवहारश्च । तत्र निश्चयनयोऽभेदविषयो, व्यवहारो भेदविषयः । तत्र निश्चयो द्विविधः शुद्धनिश्चयोऽशुद्धनिश्चयश्च । तत्र निरुपाधिक[1]गुणगुण्यभेदविषयकः शुद्धनिश्चयो यथा—केवलज्ञानादयो जीव इति । सोपाधिक[2]गुणगुण्यभेदविषयोऽशुद्धनिश्चयो यथा—मतिज्ञानादयो जीव इति । व्यवहारो द्विविधः सद्भूतव्यवहारोऽसद्भूतव्यवहारश्च । तत्रैक[3]वस्तुविषयः सद्भूतव्यवहारः भिन्न[4]वस्तुविषयोऽसद्भूतव्यवहारः । तत्र सद्भूतव्यवहारोऽपि द्विविध उपचरितानुपचरितभेदात् । तत्र सोपाधिगुणगुणि[5]भेदविषय उपचरितसद्भूतव्यवहारो यथा जीवस्य मतिज्ञानादयो गुणाः । निरुपाधि गुणगुणि[6]भेदविषयोऽनुपचरितसद्भूतव्यवहारो यथा—जीवस्य केवलज्ञानादयो गुणाः । असद्भूतव्यवहारो द्विविध उपचरितानुपचरितभेदात् । तत्र संश्लेषरहितवस्तुसम्बन्धविषय उपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा देवदत्तस्य धनमिति । संश्लेषसहितवस्तुसम्बन्धविषयोऽनुपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा जीवस्य शरीरमिति ।

इति सुखबोधार्थमालापपद्धतिः श्रीदेवसेनपण्डितविरचिता
परिसमाप्ता ।

●

फिर भी अध्यात्म भाषाके द्वारा नयोंका कथन करते हैं—

मूल नय दो हैं—निश्चय और व्यवहार । उनमेंसे निश्चयनय अभेदको विषय करता है और व्यवहारनय भेदको विषय करता है । उनमेंसे निश्चयनयके दो भेद हैं—शुद्धनिश्चयनय और अशुद्धनिश्चयनय । उनमेंसे जो उपाधि रहित गुण और गुणीमें अभेदको विषय करता है वह शुद्धनिश्चयनय है जैसे केवलज्ञान आदि जीव हैं । उपाधि सहित गुण और गुणीमें अभेदको विषय करनेवाला अशुद्धनिश्चयनय है जैसे मतिज्ञान आदि जीव है ।

व्यवहारनयके दो भेद हैं—सद्भूतव्यवहारनय और असद्भूतव्यवहारनय । उनमेंसे एक ही वस्तुमें भेदव्यवहार करनेवाला सद्भूतव्यवहारनय है और भिन्न वस्तुओंमें अभेदका व्यवहार करनेवाला असद्भूतव्यवहारनय है । उनमेंसे सद्भूतव्यवहारके भी दो भेद हैं—उपचरित सद्भूतव्यवहार और अनुपचरित सद्भूतव्यवहार । उपाधि सहित गुण और गुणी में भेदव्यवहार करनेवाला उपचरितसद्भूतव्यवहारनय है जैसे, जीव के मतिज्ञानादिगुण हैं । निरुपाधि गुण-गुणीमें भेदको विषय करनेवाला अनुपचरितसद्भूतव्यवहार नय है जैसे, जीवके केवलज्ञानादि गुण हैं । असद्भूतव्यवहार दो प्रकारका है—उपचरित असद्भूतव्यवहार और अनुपचरित असद्भूतव्यवहार । मेलरहित वस्तुओंमें सम्बन्धको विषय करनेवाला उपचरित असद्भूतव्यवहारनय है जैसे, देवदत्तका धन । और मेलसहित वस्तुओंमें सम्बन्धको विषय करनेवाला अनुपचरित असद्भूतव्यवहारनय है जैसे जीवका शरीर ।

इस प्रकार सुखपूर्वक बोध करानेके लिए देवसेन पण्डित रचित
आलापपद्धति समाप्त हुई ।

●

---

१. विकविप—आ० ज० । २. विकविप—आ० ज० । ३. —क वस्तुभेदवि—क० ख० ग० । ४. स्तुसम्बन्धवि—क० ख० ग० । ५-६. —भिनोर्भे—क० ख० ग० ।

परिशिष्ट २

श्रीमद्विद्यानन्दस्वामिविरचितम्

तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकान्तर्गतं

नयविवरणम्

सूत्रे नामादिनिक्षिप्ततत्त्वार्थाधिगमः स्थितः ।
कार्त्स्न्यतो देशतो वापि स प्रमाणनयैरिह ॥१॥

प्रमाणं च नयाश्चेति द्वन्द्वे पूर्वनिपातनम् ।
कृतं प्रमाणशब्दस्याभ्यर्हितत्वेन बह्वचः ॥२॥

प्रमाणं सकलादेशि नयादभ्यर्हितं मतम् ।
विकलादेशिनस्तस्य वाचकोऽपि तथोच्यते ॥३॥

तत्त्वार्थसूत्रमें नाम आदि निक्षेपोंके द्वारा निक्षिप्त जीवादि सात तत्त्वोंका ज्ञान दो प्रकारसे होता है—एकदेशसे और सर्वदेशसे । प्रमाणके द्वारा सर्वदेशसे ज्ञान होता है और नयोंके द्वारा एकदेशसे ज्ञान होता है ।

तत्त्वार्थसूत्रके प्रारम्भमें तत्त्वार्थके श्रद्धानको सम्यग्दर्शन बतलाकर सात तत्त्वोंका विवेचन नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव इन चार निक्षेपोंके द्वारा किया है । उसके बाद उनको जाननेके दो उपाय बतलाये हैं, एक प्रमाण और दूसरा नय । प्रमाण पूर्णवस्तुको जानता है और नय वस्तुके एकदेशको जानता है ।

प्रमाण और नयोंका द्वन्द्व समास करके उसमें प्रमाण शब्दको पहले स्थान दिया है क्योंकि बहु अच्वाला होनेपर भी प्रमाण नयकी अपेक्षा पूज्य है ।

'प्रमाणनयैरधिगमः' यह तत्त्वार्थसूत्रके प्रथम अध्यायका छठा सूत्र है । इसीके व्याख्यानमें विद्यानन्द-स्वामीने यह विवेचन किया है । उक्त सूत्रमें प्रमाण शब्दको पहले स्थान दिया है और नय शब्दको पीछे स्थान दिया है । किन्तु व्याकरणशास्त्रके अनुसार जिसमें थोड़े अक्षर हों उसको पहले स्थान दिया जाता है अतः नयको पहले स्थान देना चाहिए था । किन्तु नयसे प्रमाण पूज्य है और जो पूज्य होता है उसे पूर्वस्थान दिया जाता है अतः प्रमाणको पहले स्थान उक्त सूत्रमें दिया गया है ।

नयसे प्रमाण क्यों पूज्य है, यह बतलाते हैं—

प्रमाण सकलादेशी है अतः वह विकलादेशी नयसे पूज्य माना गया है । जब प्रमाणपूज्य है तो उसका वाचक प्रमाण शब्द भी पूज्य कहा जाता है ।

समस्त वस्तुका ग्रहण और कथन करनेवालेको सकलादेशी कहते हैं और वस्तुके एकदेशका ग्रहण या कथन करनेवालेको विकलादेशी कहते हैं । प्रमाण सकलादेशी है और नय विकलादेशी है । अतः नयसे प्रमाण पूज्य है ।

शंका—जो सकलादेशी हो वह पूज्य है और जो विकलादेशी हो वह पूज्य नहीं है ऐसा क्या कोई नियम है जिसके कारण आप नयसे प्रमाणको पूज्य बतलाते हैं ।

स्वार्थनिश्चायकत्वेन प्रमाणं नय इत्यसत् ।
स्वार्थैकदेशनिर्णीतिलक्षणो हि नयः स्मृतः ॥४॥
नायं वस्तु न चावस्तु वस्त्वंशः कथ्यते यतः ।
नासमुद्रः समुद्रो वा समुद्रांशो यथोच्यते ॥५॥
तन्मात्रस्य समुद्रत्वे शेषांशस्यासमुद्रता ।
समुद्रबहुता वा स्यात्तत्त्वे क्वास्तु समुद्रवित् ॥६॥[1]

समाधान—जो उत्कृष्ट विशुद्धिवाला होता है वह पूज्य होता है और जो उत्कृष्ट विशुद्धिवाला नहीं होता वह पूज्य नहीं होता। उत्कृष्ट विशुद्धिके बिना प्रमाण अनेकधर्मवाली स्वभावरूप सकलवस्तुका कथन नहीं कर सकता, और विशुद्धिकी कमीके बिना नय वस्तुके एकदेश मात्रका कथन नहीं कर सकता। यदि ऐसा होता तो प्रमाणकी तरह नय भी सकलादेशी हो जाता और नयकी तरह प्रमाण भी विकलादेशी हो जाता। अतः नयकी अपेक्षा उत्कृष्ट विशुद्धिसे युक्त होनेसे प्रमाण पूज्य माना गया है।

शंका—ज्ञानरूप प्रमाण पूज्य हो सकता है। किन्तु विवाद तो प्रमाण शब्दको लेकर है कि उक्त सूत्रमें नय शब्दसे प्रमाण शब्दको पहले क्यों स्थान दिया गया।

समाधान—ज्ञानरूप प्रमाणके पूज्य होनेसे उसका वाचक प्रमाणशब्द भी पूज्य माना जाता है।

आगे कहते हैं कि नय प्रमाण नहीं है—

स्व और अर्थका निश्चायक होनेसे नय प्रमाण ही है, ऐसा कहना ठीक नहीं है क्योंकि स्व और अर्थके एक देशको जानना नयका लक्षण है।

शंकाकारका कहना है कि अपने और बाह्य अर्थके निश्चायक ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। नय भी अपनेको और बाह्य अर्थको जानता है, अतः वह प्रमाण ही है। और ऐसा होनेसे प्रमाण और नयमें कोई भेद नहीं है। तब उनकी पूज्यता और अपूज्यताकी चर्चा करना ही व्यर्थ है। किन्तु ऐसा कहना ठीक नहीं है, क्योंकि यह कह आये हैं कि प्रमाण सकल वस्तुग्राही होता है और नय विकलवस्तुग्राही होता है। अतः प्रमाण स्वार्थनिश्चायक है और नय स्वार्थके एक देशका निश्चायक है। यही दोनोंमें भेद है।

शंका—स्व और अर्थका एकदेश यदि वस्तु है और उसे नय जानता है तो नय प्रमाण ही हुआ क्योंकि वस्तुको जानना ही प्रमाणका लक्षण है। और यदि स्व और अर्थका एकदेश वस्तु नहीं है, अवस्तु है तो उसको जाननेवाला नय मिथ्याज्ञान ही हुआ, क्योंकि अवस्तु को विषय करनेवाले ज्ञानको मिथ्याज्ञान कहते हैं।

उक्त शंकाका परिहार करते हैं—

वस्तुका एकदेश न तो वस्तु है और न अवस्तु है। जैसे समुद्रके अंशको न तो समुद्र कहा जाता है और न असमुद्र कहा जाता है। यदि समुद्रका एक अंश समुद्र है तो शेष अंश असमुद्र हो जायेगा। और यदि समुद्रका प्रत्येक अंश समुद्र है तो बहुतसे समुद्र हो जायेंगे और ऐसी स्थितिमें समुद्रका ज्ञान कहाँ हो सकता है?

जैसे समुद्रके एक अंशको समुद्र माननेपर या तो समुद्रके शेष अंशोंको असमुद्रता प्राप्त होती है या उनको भी समुद्र माननेपर बहुतसे समुद्र हो जाते हैं। यदि समुद्रके एक अंशको असमुद्र कहा जाता है तो समुद्रके शेष अंश भी असमुद्र हो जायेंगे और ऐसी स्थितिमें कहीं भी समुद्रका व्यवहार नहीं हो सकेगा। उसी तरह नयका विषयभूत वस्तुका एकदेश वस्तु नहीं है क्योंकि उसे वस्तु माननेपर वस्तुके शेष अंशोंमें अवस्तुत्व-का प्रसंग आता है। या फिर वस्तुके एक-एक अंशको एक-एक वस्तु माननेपर वस्तुओंके बहुत्वका प्रसंग आता है। वस्तुका एकदेश अवस्तु भी नहीं है क्योंकि उसे अवस्तु माननेपर वस्तुके शेष अंशोंको भी अवस्तुत्व

---

१. 'समुद्रबहुत्वं वा स्यात्तच्चेत्क्वास्तु समुद्रवित्' मुद्रितप्रतौ ।

यथांशिनि प्रवृत्तस्य ज्ञानस्येष्टा प्रमाणता।
तथांशेष्वपि किन्न स्यादिति मानात्मको नयः ॥७॥
तन्नांशिन्यपि निःशेषधर्माणां गुणतागतौ।
द्रव्यार्थिकनयस्यैव व्यापारान्मुख्यरूपतः ॥८॥
धर्मधर्मिसमूहस्य प्राधान्यार्पणया विदः।
प्रमाणत्वेन निर्णीतिः प्रमाणादपरो नयः ॥९॥
[1]नाप्रमाणं प्रमाणं वा नयो ज्ञानात्मको मतः।
स्यात्प्रमाणैकदेशस्तु सर्वथाप्यविरोधतः ॥१०॥

का प्रसंग आता है। और ऐसी स्थितिमें कहीं भी वस्तु की व्यवस्था नहीं बन सकती। अतः वस्तुका एकदेश वस्तु या अवस्तु न होकर वस्तु-अंश है। उसमें कोई बाधक नहीं है।

पुनः शंकाकार कहता है—

जैसे अंशी-वस्तुमें प्रवृत्ति करनेवाले ज्ञानको प्रमाण माना जाता है वैसे ही वस्तुके अंशमें प्रवृत्ति करनेवाले अर्थात् जाननेवाले नयको प्रमाण क्यों नहीं माना जाता। अतः नय प्रमाणस्वरूप ही है।

शंकाकारका कहना है कि जैसे वस्तुका एकदेश न वस्तु है और न अवस्तु है किन्तु वह वस्तुका अंश है। उसी तरह अंशी न वस्तु है और न अवस्तु है वह केवल अंशी है। वस्तु तो अंश और अंशीके समूहका नाम है। अतः जैसे अंशको जाननेवाला ज्ञान नय है वैसे ही अंशीको भी जाननेवाला ज्ञान नय है। यदि ऐसा नहीं है तो जैसे अंशीको जाननेवाला ज्ञान प्रमाण है वैसे ही अंशको जाननेवाला ज्ञान भी प्रमाण होना चाहिए। और ऐसा माननेपर प्रमाणसे भिन्न नय सिद्ध नहीं होता।

उक्त आशंकाका परिहार करते हैं—

उक्त आशंका ठीक नहीं है क्योंकि जिस अंशी या धर्मीमें उसके सब अंश या धर्म गौण हो जाते हैं उस अंशीमें मुख्यरूपसे द्रव्यार्थिक नयकी ही प्रवृत्ति होती है अर्थात् ऐसा अंशी द्रव्यार्थिक नयका विषय है अतः उसका ज्ञान नय है। और धर्म तथा धर्मीके समूहरूप वस्तुके धर्मों और धर्मी दोनोंको प्रधानरूपसे जाननेवाले ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। अतः नय प्रमाणसे भिन्न है।

धर्म और धर्मीके समूहका नाम वस्तु है। जो ज्ञान धर्म या केवल धर्मीको ही मुख्य रूपसे जानता है वह ज्ञान नय है और जो दोनोंको ही मुख्य रूपसे जानता है वह प्रमाण है। पहले कह आये हैं कि प्रमाण सकलादेशी है उसका विषय पूर्ण वस्तु है। और नय विकलादेशी है उसका विषय या तो मुख्यरूपसे मात्र धर्मी होता है या मात्र धर्म होता है। जो धर्मोको गौण करके मात्र धर्मीकी मुख्यतासे वस्तुको जानता है वह द्रव्यार्थिक नय है और जो धर्मीको गौण करके मुख्य रूपसे धर्मको ही जानता है वह पर्यायार्थिक नय है। तथा जो धर्म और धर्मी दोनोंकी मुख्यता करके सम्पूर्ण वस्तुको जानता है वह प्रमाण है। अतः प्रमाणसे नय भिन्न है।

इसपर शंकाकारका कहना है कि यदि नय प्रमाणसे भिन्न है तो वह अप्रमाण हुआ। और अप्रमाण होनेसे मिथ्याज्ञानकी तरह नय वस्तुको जाननेका साधन कैसे हो सकता है? इसका समाधान करते हैं—

नय न तो अप्रमाण है और न प्रमाण है। किन्तु ज्ञानात्मक है अतः प्रमाणका एकदेश है। इसमें किसी प्रकारका कोई विरोध नहीं है।

शंकाकार कहता है कि यदि नय प्रमाणसे भिन्न है तो वह अप्रमाण ही हुआ। क्योंकि प्रमाणसे भिन्न अप्रमाण ही होता है। एक ज्ञान प्रमाण भी न हो और अप्रमाण भी न हो, ऐसा तो सम्भव नहीं है, क्योंकि

१. स्यात् प्रमाणात्मकत्वेऽपि प्रमाणप्रभवो नयः। विचारो निर्णयोपायः परीक्षेत्यवगम्यताम् ॥३॥ सिद्धिविनिश्चय, पृ० ६६६।

प्रमाणेन गृहीतस्य वस्तुनोऽंशे विगानतः।
संप्रत्ययनिमित्तत्वात्प्रमाणाच्चेन्नयोऽर्चितः ॥११॥
नाशेषवस्तुनिर्णीतेः प्रमाणादेव कस्यचित्।
तादृक्सामर्थ्यशून्यत्वात् सन्नयस्यापि [1]सर्वदा ॥१२॥

किसीको प्रमाण न माननेपर अप्रमाणता अनिवार्य है और अप्रमाण न माननेपर प्रमाणता अनिवार्य है। दूसरी कोई गति नहीं है। इसका उत्तर देते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि प्रमाणता और अप्रमाणताके सिवाय भी एक तीसरी गति है वह है प्रमाणैकदेशता—प्रमाणका एकदेशपना। प्रमाणका एकदेश न तो प्रमाण ही है क्योंकि वह प्रमाणसे सर्वथा अभिन्न नहीं है और न अप्रमाण ही है क्योंकि प्रमाणका एकदेश प्रमाणसे सर्वथा भिन्न भी नहीं है। देश और देशीमें कथंचित् भेद माना गया है।

शंका—प्रमाणसे उसका एकदेश जिस रूपसे भिन्न है उस रूपसे तो वह अप्रमाण है और जिस रूपसे अभिन्न है उस रूपसे प्रमाण है।

समाधान—इसमें हमें कोई आपत्ति नहीं है क्योंकि नयका एकदेशसे प्रमाणपना और एकदेशसे अप्रमाणपना इष्ट है। नय सम्पूर्ण रूपसे प्रमाण नहीं है। जैसे समुद्रका एकदेश न तो समुद्र ही है और न असमुद्र ही है।

शंका—प्रमाणकी तरह नय भी प्रमाण ही है क्योंकि वह भी वस्तुके विषयमें पूरी तरह संवादक है।

समाधान—नय वस्तुके विषयमें पूरी तरह संवादक नहीं है एकदेश संवादक है, क्योंकि वस्तुके एक ही अंशको जानता है।

शंका—तब तो प्रत्यक्ष वगैरहको भी प्रमाण नहीं कहा जा सकता क्योंकि वे भी वस्तुके एकदेशमें ही संवादक होते हैं?

समाधान—प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंका विषय न केवल पर्याय है और न केवल द्रव्य है किन्तु कुछ पर्याय विशिष्ट द्रव्य है। अतः वह सकलादेशी होनेसे प्रमाण है। किन्तु इसका यह मतलब नहीं है कि जो सकलादेशी हो वही सच्चा है। ऐसा माननेपर तो विकलादेशी नयको असत्यताका प्रसंग आता है क्योंकि आगममें नयको विकलादेशी कहा है। किन्तु नय असत्य भी नहीं है, क्योंकि प्रमाणकी तरह नयसे जाने हुए वस्तुस्वरूपमें भी कोई बाधा नहीं आती। अतः विकलादेशी नयसे सकलादेशी प्रमाण पूज्य है। इसमें कोई विरोध नहीं है।

शंकाकार कहता है कि प्रमाणसे गृहीत वस्तुके एकदेशमें विवाद होनेपर उसके सम्यग्ज्ञानमें निमित्त होनेके कारण नय प्रमाणसे पूज्य है। किन्तु उसका ऐसा कहना ठीक नहीं है, क्योंकि सम्पूर्ण रूपसे वस्तुका निर्णय प्रमाणसे ही होता है। किसी समीचीन नयमें भी इस प्रकारकी सामर्थ्य कभी भी सम्भव नहीं है।

शंकाकारका कहना है कि प्रमाणसे जानी हुई वस्तुके एकदेशमें यदि कोई विवाद खड़ा हो जाता है तो नयके द्वारा उस एक अंशको सम्यक् रीतिसे जान लेनेपर वह विवाद दूर हो जाता है, अतः नय प्रमाणसे पूज्य है। इसके समाधानमें ग्रन्थकारका कहना है कि प्रमाणके द्वारा सम्पूर्ण वस्तुका निर्णय हो जानेपर उसके एक अंशमें विवाद नहीं हो सकता, जिससे उसको दूर करनेके लिए नयकी आवश्यकता हो। प्रमाण सम्पूर्ण वस्तुके सम्बन्धमें उत्पन्न हुए विवादोंको दूर करनेमें समर्थ है और नय केवल उसके किसी एक देशके सम्बन्धमें उत्पन्न हुए विवादको ही दूर कर सकता है। अतः नय प्रमाणसे पूज्य नहीं हो सकता।

---

१. 'सर्वथा' इत्यपि पाठः।

मतेरवधितो वापि मनःपर्ययतोऽपि वा।
ज्ञातस्यार्थस्य नांशेऽस्ति नयानां वर्तनं ननु ॥१३॥

निःशेषदेशकालार्थागोचरत्वविनिश्चयात्।
तस्येति भाषितं कैश्चिद्युक्तमेव तथेष्टितः ॥१४॥

त्रिकालगोचराशेषपदार्थांशेषु वृत्तितः।
केवलज्ञानमूलत्वमपि तेषां न युज्यते ॥१५॥

परोक्षाकारतावृत्तेः स्पष्टत्वात् केवलस्य तु।
श्रुतमूला नयाः सिद्धा वक्ष्यमाणाः प्रमाणवत् ॥१६॥

किन्हींका कहना है कि मतिज्ञान, अवधिज्ञान अथवा मनःपर्ययज्ञानसे भी जाने हुए पदार्थके एक अंशमें नयोंकी प्रवृत्ति नहीं होती क्योंकि ये तीनों ज्ञान सम्पूर्ण देश और सम्पूर्ण कालवर्ती अर्थोंको विषय नहीं करते यह सुनिश्चित है। उनका ऐसा कहना उचित ही है क्योंकि यह हमें इष्ट है।

ऊपर कहा गया है कि प्रमाणसे जानी गयी वस्तुके एक देशमें नयोंकी प्रवृत्ति होती है। और जैन सिद्धान्तमें प्रमाण ज्ञान पाँच हैं—मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय और केवल। इनमेंसे मति, अवधि और मनः-पर्ययका विषय सीमित है। मतिज्ञान इन्द्रियों और मन आदिकी सहायतासे द्रव्योंकी कुछ ही पर्यायोंको जानता है। अवधिज्ञान उनकी सहायताके विना ही केवल रूपी पदार्थोंकी ही कुछ पर्यायोंको जानता है। मनःपर्यय भी आत्माके द्वारा दूसरेके मनोगतरूपी पदार्थोंकी कुछ पर्यायोंको जानता है अतः ये तीनों ही ज्ञान सम्पूर्ण देश और सम्पूर्ण कालवर्ती पदार्थोंको जाननेमें असमर्थ हैं। इसलिए इन ज्ञानोंके विषयमें नयोंकी प्रवृत्ति सम्भव नहीं है। ऐसा किसीके कहनेपर ग्रन्थकार कहते हैं कि उक्त कथन उचित ही है। हम भी ऐसा ही मानते हैं कि इन तीनों ज्ञानोंके विषयमें नयोंकी प्रवृत्ति नहीं होती। क्योंकि नयोंका विषय समस्त देश और समस्त कालवर्ती पदार्थ है।

त्रिकालवर्ती समस्त पदार्थोंके अंशोंमें प्रवृत्ति करनेके कारण केवलज्ञानको उन नयोंका मूल मानना भी उचित नहीं है क्योंकि नय तो अपने विषयको परोक्ष रूपसे जानते हैं और केवलज्ञान तो स्पष्ट है। अतः प्रमाणकी तरह आगे कहे जानेवाले नयोंका मूल श्रुतज्ञान सिद्ध होता है।

जब नयोंकी प्रवृत्ति समस्त देश और समस्त कालवर्ती सब पदार्थोंमें होती है और इसीलिए मतिज्ञान, अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान उनका मूल नहीं है तो यह बात स्वतः आ जाती है कि केवलज्ञान ही नयोंका मूल होना चाहिए क्योंकि वह समस्तदेश और समस्तकालवर्ती पदार्थोंको जानता है। किन्तु ऐसा भी नहीं है क्योंकि नय अपने विषयको अस्पष्ट रूपसे जानते हैं और केवलज्ञान स्पष्ट रूपसे सब पदार्थोंको प्रत्यक्ष जानता है। स्पष्ट केवलज्ञानके भेद अस्पष्ट ग्राही नहीं हो सकते। इसलिए पाँच प्रमाणोंमें से शेष रहा श्रुत-ज्ञान ही नयोंका मूल है। उसीके भेद नय हैं।

पूज्यपाद स्वामीने अपनी सर्वार्थसिद्धिमें 'प्रमाणनयैरधिगमः' सूत्रकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि प्रमाणके दो भेद हैं—स्वार्थ और परार्थ। अर्थात् एक ऐसा प्रमाण है जिससे ज्ञाता स्वयं ही जान सकता है उसे स्वार्थ प्रमाण कहते हैं। और एक ऐसा प्रमाण है जिससे ज्ञाता दूसरोंको भी ज्ञान करा सकता है उसे परार्थ प्रमाण कहते हैं। श्रुतज्ञानको छोड़कर शेष चारों ज्ञान केवल स्वार्थ हैं। किन्तु श्रुतज्ञान स्वार्थ भी है और परार्थ भी है। ज्ञानात्मक श्रुत स्वार्थ है और वचनात्मक श्रुत परार्थ है। उसी श्रुतज्ञानके भेद नय हैं।

सामान्यादेशतस्तावदेक एव नयः स्थितः ।
[1]स्याद्वादप्रविभक्तार्थविशेषव्यंजनात्मकः ॥ १७ ॥
संक्षेपाद्द्वौ विशेषेण द्रव्यपर्यायगोचरौ ।
द्रव्यार्थो व्यवहारान्तः पर्यायार्थस्ततो परः ॥१८॥

आगे नयके भेद कहते हैं—

सामान्यकी अपेक्षासे नय एक ही है। स्याद्वाद श्रुतज्ञानके द्वारा गृहीत अर्थके नित्यत्व आदि धर्मविशेषोंका कथन करनेवाला नय है।

सामान्यकी अपेक्षासे नय एक है क्योंकि सामान्य अनेक नहीं होता। पहले स्व और अर्थके एकदेशका निर्णय करनेवाले ज्ञानको नय कहा है। यहाँ नयका स्वरूप स्वामी समन्तभद्रके शब्दोंमें बतलाया है। स्वामी समन्तभद्रने श्रुतज्ञानके लिए स्याद्वाद शब्दका प्रयोग किया है जैसे 'स्याद्वादकेवलज्ञाने'। चूँकि श्रुतज्ञान स्याद्वादमय होता है। 'स्याद्वाद' में दो शब्द हैं स्यात् और वाद। 'स्यात्' का अर्थ है कथञ्चित् या किसी अपेक्षा से। और वादका अर्थ है—कथन। अपेक्षा विशेषसे वस्तुके कहनेको स्याद्वाद कहते हैं। जैन सिद्धान्तके अनुसार प्रत्येक वस्तु अनेकान्तात्मक है। अनेकान्तात्मकका अर्थ है अनेकधर्मात्मक। एक वस्तुमें अनेक धर्मोंका होना स्वाभाविक है जैसे आग जलाती है, पकाती है आदि। किन्तु इस प्रकारके अनेक धर्मोंसे जैनधर्मका अनेकान्तपना कुछ भिन्न प्रकारका है। अनेकान्त एकान्तका प्रतिपक्षी है। वस्तु सत् ही है या असत् ही है, या नित्य ही है अथवा अनित्य ही है इस प्रकारकी मान्यताको एकान्त कहते हैं। और इस प्रकारके एकान्तका निषेध करनेको अनेकान्त कहते हैं। अनेकान्त मतके अनुसार प्रत्येक वस्तु न केवल सत् ही है, न केवल असत् ही है, न केवल नित्य ही है और न केवल अनित्य ही है, किन्तु स्वरूपकी अपेक्षासे सत् है तो पररूपकी अपेक्षासे असत् है। द्रव्यदृष्टिसे नित्य है तो पर्यायदृष्टिसे अनित्य है। इस प्रकार परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले अनेक धर्मोंका समूहरूप होनेसे प्रत्येक वस्तु अनेकान्तात्मक है। इस अनेकान्तात्मक वस्तुको जानना तो सरल है किन्तु उसका कथन करना कठिन है क्योंकि ज्ञान एक साथ अनेकोंको जान सकता है परन्तु शब्द एक साथ अनेक धर्मोंको नहीं कह सकता। अतः वक्ता किसी एक धर्मकी मुख्यतासे ही वस्तुका कथन करता है। परन्तु वस्तुमें वह एक ही धर्म नहीं है। इसके अतिरिक्त भी अनेक धर्म हैं। उन धर्मोंका सूचक 'स्यात्' शब्द प्रत्येक वाक्यके साथ सम्बद्ध रहता है। यथा—वस्तु स्यात् अस्ति (किसी अपेक्षासे है) स्यात् नास्ति (किसी अपेक्षासे नहीं है)। अतः अनेकान्तात्मक वस्तुके कहनेको स्याद्वाद कहते हैं। चूँकि श्रुतज्ञानमें भी वस्तु स्वरूप अनेकान्त रूपसे प्रतिभासित होता है अतः श्रुतज्ञान स्याद्वादरूप है। स्याद्वादरूप श्रुतज्ञानके द्वारा अर्थके धर्मोंको पृथक्-पृथक् रूपसे या एक-एक करके प्रतिपादन जो करता है वह नय है। कहा भी है—

[2]अर्थस्यानेकरूपस्य धीः प्रमाणं तदंशधीः ।
नयो धर्मान्तरापेक्षी दुर्णयस्तन्निराकृतिः ॥

अनेक धर्मात्मक पदार्थके ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। उसके धर्मान्तर सापेक्ष एक अंशके ज्ञानको नय कहते हैं। और धर्मान्तरोंका निराकरण करके वस्तुके एक ही धर्मका कथन करनेवालेको दुर्नय कहते हैं।

संक्षेपसे नयके भेद बतलाते हैं—

विशेषकी अपेक्षासे संक्षेपसे नयके दो भेद हैं—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक। जो द्रव्यको विषय करता है उसे द्रव्यार्थिकनय कहते हैं और जो पर्यायका विषय करता है उसे पर्यायार्थिक नय कहते हैं।

---

१. सधर्मणैव साध्यस्य साधर्म्यादविरोधतः। स्याद्वादप्रविभक्तार्थविशेषव्यञ्जको नयः ॥ १०६ ॥ —आप्तमीमांसा। २. अष्टसहस्री, पृ० २९०।

विस्तरेणेति सप्तैते विज्ञेया नैगमादयः ।
तथातिविस्तरेणैतद्भेदाः संख्यातविग्रहाः ॥१९॥

द्रव्यार्थिकनयके तीन भेद हैं—नैगम, संग्रह, व्यवहार। और पर्यायार्थिक नयके चार भेद हैं—ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ़ और एवंभूत। इस प्रकार विस्तारसे ये नैगम आदि सात भेद नयके हैं। तथा अति-विस्तारसे नयके संख्यात भेद हैं।

विशेषार्थ—पहले लिख आये हैं कि वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक या सामान्य विशेषात्मक है। द्रव्य, सामान्य, अभेद ये शब्द एकार्थवाची हैं और पर्याय, विशेष, भेद ये सब शब्द एकार्थवाची हैं। जगत् न तो सर्वथा अभेदसे रहित केवल भेदरूप ही है और न तो सर्वथा भेदसे रहित केवल अभेदरूप ही है। परन्तु भेदाभेदरूप है। जब ज्ञाताकी दृष्टि वस्तुओंमें वर्तमान पारस्परिक भेदको छोड़कर केवल अभेदको विषय करती है तब उस अभेद या सामान्यग्राही दृष्टिको द्रव्यार्थिकनय कहते हैं। और जब ज्ञाताकी दृष्टि भेदकी ओर झुकती है और द्रव्यार्थिकनयके द्वारा ग्रहण किये गये सत् या द्रव्यरूप अखण्ड तत्त्वके जीव, अजीव आदि भेदोंका अवलम्बन लेती है तो उसे पर्यायार्थिकनय कहते हैं। इस तरह संक्षेपमें मूलनयके दो भेद हैं। इन दोनों नयोंमेंसे किसी भी एक नयके पक्षमें संसार और मोक्ष नहीं बनता, ऐसा [1]सन्मतितर्कमें सिद्धसेनने कहा है। उनका कहना है कि यदि केवल द्रव्यार्थिकनयका पक्ष लें या केवल पर्यायार्थिकनयका पक्ष लें तो संसार नहीं घटता क्योंकि द्रव्यार्थिकनयकी दृष्टिमें आत्मा सर्वथा नित्य होनेसे अपरिवर्तनशील है और पर्यायार्थिकनयकी दृष्टिमें सर्वथा क्षण-भंगुर है। आत्माको सर्वथा नित्य माननेपर सुख-दुःखका सम्बन्ध नहीं बनता, क्योंकि आत्माकी मानसिक वाचनिक और कायिक प्रवृत्तिके कारण कर्मका बन्ध होता है और कषायके कारण बद्धकर्ममें स्थिति बँधती है। परन्तु केवल अपरिणामी आत्मामें यह सब संभव नहीं है। परिवर्तन माने बिना सुख-दुःखकी प्राप्ति, दुःखसे छूटनेके लिए प्रयत्न आदि बनता नहीं। इसी तरह सर्वथा अनित्य पक्षमें आत्मा जब क्षण-क्षण में नष्ट होकर नया-नया पैदा होता है तो जो कर्म करता है वह आत्मा अन्य ठहरता है और जो कर्मफल भोगता है वह अन्य ठहरता है। अतः बँधता कोई अन्य है बन्धसे छूटनेका प्रयत्न कोई अन्य करता है और मुक्ति किसी तीसरे की होती है। अतः दोनों ही नय माननीय हैं। दोनोंकी सापेक्षतासे ही वस्तुका यथार्थ दर्शन होता है। क्योंकि [2]पर्यायार्थिककी दृष्टिमें सभी पदार्थ नियमसे उत्पन्न और नष्ट होते हैं और द्रव्यार्थिकनयकी दृष्टिमें सभी पदार्थ सर्वदा न उत्पन्न होते हैं और न नष्ट होते हैं। किन्तु कोई भी वस्तु उत्पाद विनाशसे रहित केवल ध्रुव नहीं है और न कोई वस्तु ध्रौव्यसे रहित मात्र उत्पाद विनाशशील ही है। उत्पाद व्यय और ध्रौव्य ये तीनों द्रव्यके लक्षण हैं। इनमेंसे द्रव्यार्थिकनय मात्र ध्रौव्यांशका ग्राहक है और पर्यायार्थिकनय उत्पाद-व्ययरूप का। इसी बातको दूसरे रूपमें यों कहा जा सकता है कि वस्तु सामान्य विशेषात्मक है। न तो कोई वस्तु केवल सामान्यात्मक होती है और न कोई वस्तु केवल विशेषात्मक होती है। ऐसी वस्तु-स्थिति होनेपर जब विशेषरूपको गौण करके मुख्य रूपसे सामान्यरूपका ग्रहण किया जाता है तो वह द्रव्यार्थिक-नय है। और जब सामान्य रूपको गौण करके प्रधान रूपसे विशेषको ग्रहण किया जाता है तो वह पर्यायार्थिक-नय है। द्रव्यार्थिकनय के तीन भेद हैं—नैगम, संग्रह और व्यवहार तथा पर्यायार्थिकनयके चार भेद हैं—ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ़ और एवंभूत। इस तरह विस्तारसे नयके सात भेद हैं। इन सातोंमेंसे शुरूके चार नयोंको अर्थनय भी कहते हैं क्योंकि वे अर्थका आश्रय लेकर प्रवृत्त होते हैं। शेष तीन नयोंको शब्दप्रधान होनेसे शब्दनय[3] कहते हैं। साधारणतया जैन ग्रन्थोंमें नयोंके इन सात भेदोंकी ही परम्परा मिलती है। क्योंकि न तो ये भेद अतिसंक्षिप्त हैं और न अतिविस्तृत हैं। यदि अतिविस्तारसे नयके भेदोंका कथन किया जाये

१. सन्मति तर्क काण्ड १, गाथा १७-२१। २. सन्मति०, का० १, गा० ११-१२। ३. 'चत्वारोऽर्थनया ह्येते जीवाद्यर्थव्यपाश्रयात्। त्रयः शब्दनयाः सत्यपदविद्यां समाश्रिताः ॥'—लघीयस्त्रय।

[1]निरुक्त्या लक्षणं लक्ष्यं तत्सामान्यविशेषतः ।
नीयते गम्यते येन श्रुतार्थांशो [2]नयो हि सः ॥२०॥
तदंशौ द्रव्यपर्यायलक्षणौ सव्यपेक्षिणौ[3] ।
[4]नीयेते तु यकाभ्यां तौ नयाविति विनिश्चितौ ॥२१॥
गुणः पर्याय एवात्र सहभावी विभावितः ।
इति तद् गोचरो नान्यस्तृतीयोऽस्ति गुणार्थिकः ॥२२॥

तो उनकी संख्या बहुत अधिक होगी; क्योंकि सन्मति तर्कमें [5]कहा है कि जितने वचनोंके मार्ग हैं उतने ही नयवाद हैं। आशय यह है कि वचनका आधार वक्ताका अभिप्राय है। अतः किसी भी एक वस्तुके विषयमें जितने वचन प्रकार सम्भव हों उतने ही उस वस्तुके विषयमें भिन्न-भिन्न अभिप्राय समझना चाहिए। [6]वक्ताके अभिप्रायको ही नयवाद कहते हैं। अतः वचनके जितने प्रकार हैं उतने ही नयवाद हैं। अतः विस्तारसे नयोंकी संख्या संख्यात कही है।

अब जिज्ञासुका प्रश्न है कि नयका सामान्य लक्षण उसके दोनों भेदोंमें कैसे घटित होता है। आगे उसीका समाधान करते हैं—

यहाँ निरुक्तिके द्वारा सामान्य और विशेषरूपसे नयोंका लक्षण दिखलाने योग्य है। जिसके द्वारा श्रुतज्ञानसे जाने हुए अर्थका एकदेश जाना जाये वह नय है। श्रुतज्ञानसे जाने गये अर्थके दो अंश हैं, एक द्रव्य और एक पर्याय। जिनके द्वारा वे दोनों अंश सापेक्षरूपसे जाने जाते हैं वे दोनों नय हैं यह सुनिश्चित है।

यहाँ नयका सामान्य लक्षण और विशेष लक्षण बतलाया है। 'नीयतेऽनेन'—जिसके द्वारा जाना जाये उसे नय कहते हैं। यह 'नय' शब्दकी व्युत्पत्ति है। क्या जाना जाये, यह तो शब्दकी सामर्थ्यसे ही ज्ञात हो जाता है। वह है श्रुतप्रमाणके द्वारा जाने गये विषयका एक अंश। यही नय सामान्यका विषय है। अतः उक्त लक्षण नय सामान्य का है। श्रुत प्रमाणके द्वारा जानी गयी वस्तुके दो अंश हैं—द्रव्य और पर्याय। अतः श्रुतप्रमाणसे जानी गयी वस्तुके द्रव्यरूप अंशको जो जानता है वह द्रव्यार्थिक नय है और पर्यायरूप अंशको जो जानता है वह पर्यायार्थिक नय है। ये दोनों नय विशेषके लक्षण हैं इन दोनों लक्षणोंमें नय सामान्यका लक्षण सुसंगत होता है।

अब शंका यह होती है कि गुणको जाननेवाला एक तीसरा गुणार्थिक नय भी कहना चाहिए। उसका समाधान करते हैं—

यहाँ गुणसे सहभावी पर्याय ही विवक्षित है। अतः उसको जाननेवाला तीसरा गुणार्थिकनय नहीं है।

पर्यायके दो प्रकार हैं—क्रमभावी और सहभावी। कालक्रमसे होनेवाली पर्यायोंको क्रमभावी कहते हैं जैसे मनुष्यमें होनेवाली बाल्य, कुमार, युवा आदि अवस्थाएँ। और वस्तुके साथ सदा रहनेवाली पर्यायोंको सहभावी कहते हैं। जैसे पुद्गलद्रव्यमें रहनेवाले स्पर्श, रूप, रस और गन्ध। इसी तरह द्रव्यके भी दो प्रकार हैं—शुद्ध और अशुद्ध। अतः पर्याय शब्दसे सब पर्याएँ गृहीत होती हैं और द्रव्य शब्दसे अपनी सब शक्तियोंमें व्याप्त द्रव्यसामान्यका ग्रहण होता है। अतः सहभावी पर्यायरूप गुण इन दो से पृथक् नहीं है। गुण और

१. नयानां लक्षणं—मु०। २. 'स नो नयः' मु०। ३. साव्यपक्षिणौ—मु० १ अ० ब०। ४. 'नीयेते तुर्यकाभ्यां तु तौ नयाविति निश्चितौ'—मु० २। ५. 'जावइया वयणवहा तावइया चेव होंति णयवाया। जावइया णयवाया तावइया चेव परसमया॥' —सन्मति० का० ३, गा० ४७॥ ६. 'नयो ज्ञातुरभिप्रायः' —लघीयस्त्रय।

प्रमाणगोचरार्थांशा नीयन्ते यैरनेकधा।
ते नया इति विख्याता[1] जाता[2] मूलनयद्वयात् ॥२३॥
द्रव्यपर्यायसामान्यविशेषपरिबोधकाः।
न मूलं नैगमादीनां नयाश्चत्वार एव तु ॥२४॥
सामान्यस्य पृथक्त्वेन द्रव्यादनुपपत्तितः।
सादृश्यपरिणामस्य तथा व्यञ्जनपर्ययात् ॥२५॥
वैसादृश्यविवर्तस्य विशेषस्य च पर्यये।
अन्तर्भावाद्विभाव्येत द्वौ तन्मूलं[3] नयाविति ॥२६॥
नामादयोऽपि चत्वारस्तन्मूलं नेत्यतो गतम्।
द्रव्यक्षेत्रादयश्[4]चैषां द्रव्यपर्यायगत्वतः ॥२७॥
भवान्विता न पञ्चैते स्कन्धा वा परिकीर्तिताः।
रूपादयो त एवेह तेऽपि हि द्रव्यपर्ययौ ॥२८॥
तथा द्रव्यगुणादीनां षोढात्वं न व्यवस्थितम्।
षट् स्युर्मूलनया येन द्रव्यपर्यायगा[5] हि ते ॥२९॥

पर्यायके अभेदकी चर्चा सन्मति तर्कमें उठायी गयी है। उसमें कहा[6] है—'द्रव्य और गुणका भेद तो दूर रहो, पहले गुण शब्दके विषयमें ही विचार करते हैं कि क्या गुण संज्ञा पर्यायसे भिन्न अर्थमें प्रयुक्त है या पर्यायके अर्थमें ही प्रयुक्त है। भगवान्‌ने द्रव्यास्तिक और पर्यायास्तिक ये दो ही नय निश्चित किये हैं। यदि पर्यायसे गुण भिन्न होता तो गुणास्तिकनय भी उन्हें निश्चित करना चाहिए था। परन्तु चूँकि अरिहन्तने उन उन सूत्रोंमें गौतम आदि गणधरोंके समक्ष पर्याय संज्ञा निश्चित करके उसीका विवेचन किया है अतः ऐसा मानना चाहिए कि पर्याय ही हैं और पर्यायसे गुण भिन्न नहीं हैं। पर्याय शब्दका अर्थ है वस्तुको अनेक रूपोंमें परिणत करने वाला और गुणका अर्थ है वस्तुको अनेकरूप करनेवाला। इस तरह ये दोनों शब्द समान अर्थवाले ही हैं। फिर भी उसे गुण शब्दसे नहीं कहा जाता; क्योंकि देशना पर्याय नयकी हो है गुणास्तिककी नहीं।'

इस तरह सन्मतितर्कके तीसरे काण्डमें गुण और पर्यायके अभेदकी पुष्टि विस्तारसे की गयी है। उसीका अनुसरण करते हुए आचार्य विद्यानन्दने भी उक्त कारिकाके द्वारा गुण और पर्यायके अभेदका कथन करते हुए कहा है कि द्रव्यमात्र द्रव्यार्थिकका विषय है और पर्यायमात्र पर्यायार्थिकका विषय है इनके सिवाय कोई तीसरा मूलनय नहीं है।

उक्त प्रकारसे जिनके द्वारा प्रमाणके विषयभूत पदार्थके अनेक अंश जाने जाते हैं वे नयके नामसे विख्यात हैं और वे सब नय दो मूल नयोंसे ही उत्पन्न हुए हैं। द्रव्य पर्याय सामान्य और विशेषको जाननेवाले चार नय नैगम आदि सात नयोंके मूल नहीं हैं। क्योंकि सामान्य द्रव्यसे भिन्न नहीं है। इसी तरह सादृश्य परिणाम व्यंजन पर्यायसे भिन्न नहीं है। तथा विसदृशता परिणामरूप विशेषका पर्यायमें अन्तर्भाव हो जाता है इसलिए मूल नयसे दो ही हैं। इस उक्त कथनसे यह भी ज्ञात हो चुका कि नाम स्थापना द्रव्य और भाव भी उन नयोंके मूल नहीं हैं और न द्रव्य क्षेत्र काल तथा भाव ही हैं: क्योंकि ये सब द्रव्य और पर्यायमें ही अन्तर्गत हैं। तथा इन द्रव्यादि चारमें भवको मिला देनेपर ये पाँच भी नयोंके मूल नहीं हैं और न रूप वेदना विज्ञान संज्ञा और संस्कार रूप पाँच स्कन्ध ही उन नयोंके मूल हैं क्योंकि वे सब भी पुण्य पर्यायरूप हो हैं। तथा द्रव्य गुण आदि पदार्थोंका छह प्रकारपना भी नहीं बनता, जिससे मूलनय छह हो जायें; क्योंकि वे सब भी द्रव्य और पर्यायमें ही अन्तर्गत हैं।

---

१. व्याख्याता मु० १ अ० ब०। २. ज्ञाता मु० २। ३. तन्मूलनया—मु० २। ४. दयस्तेषां मु० २। ५. ग्राहिते मु० । अ० ब०। ६. सन्मतितर्क, काण्ड ३, गाथा ८-२२।

ये प्रमाणादयो भावा प्रधानादय एव वा ।
ते नैगमादि भेदानामर्था नापरनीतयः ॥३०॥

तत्र संकल्पमात्रस्य ग्राहको नैगमो नयः ।
सोपाधिरित्यशुद्धस्य द्रव्यार्थस्याभिधानतः ॥३१॥

संकल्पो निगमस्तत्र भवोऽयं तत्प्रयोजनः ।
तथा प्रस्थादिसंकल्पः तदभिप्राय इष्यते ॥३२॥

नैयायिकने जो प्रमाण आदि सोलह पदार्थ माने हैं या सांख्यने प्रधान आदि पचीस तत्त्व माने हैं वे सब नैगम आदि नयोंके ही विषयभूत हैं उनसे भिन्न नहीं हैं।

जैन दर्शनमें वस्तुको द्रव्यपर्यायात्मक माना है अतः वस्तुके मूल अंश दो हैं द्रव्य और पर्याय। शेष सब इन्हींमें गर्भित हैं। अतः इन दोनों मूल अंशोंको जाननेवाले मूलनय भी दो हैं—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक। किन्तु अन्य वादियोंने अनेक तत्त्व माने हैं। जैसे कोई वादी द्रव्य पर्याय सामान्य और विशेषको पृथक्-पृथक् मानते हैं। जैन धर्ममें ही नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव इन चार निक्षेपोंके द्वारा वस्तुका न्यास किया जाता है या द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावसे वस्तुका विवेचन किया जाता है। अथवा उनमें भवको मिलाकर पाँच रूपसे भी वस्तुका विवेचन किया जाता है। बौद्धदर्शनमें पाँच स्कन्ध माने गये हैं वैशेषिकदर्शन—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय नामके छह पदार्थ मानता है। नैयायिक—प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्थान ये सोलह पदार्थ मानता है। सांख्य पचीस तत्त्व मानता है—प्रकृति, महान्, अहंकार, पाँच तन्मात्रा, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच कर्मेन्द्रियाँ, एक मन, पाँच भूत, और पुरुष। इस तरह विभिन्न दर्शनोंमें विभिन्न मूल तत्त्व माने गये हैं। और नयोंकी व्यवस्था ज्ञेय तत्त्वोंके आधारपर स्थित है। अतः जैसे जैन दर्शनमें द्रव्य पर्यायके आधारपर दो मूल नय माने गये हैं, वैसे ही नामादि तथा द्रव्यादिके आधारपर चार या पाँच मूल नय क्यों नहीं हैं या वैशेषिक नैयायिक और सांख्य मतके तत्त्वोंकी संख्याके आधारपर छह या सोलह या पचीस नय क्यों नहीं हैं, ऐसी आशंका होनेपर ग्रन्थकार कहते हैं कि उक्त सभी तत्त्व द्रव्य और पर्यायमें गर्भित हो जाते हैं। जैनदर्शनने द्रव्य एक ऐसा पदार्थ माना है कि जिसके माननेपर उसे दूसरे पदार्थको माननेकी आवश्यकता ही नहीं रहती। वैशेषिकके द्वारा माने गये द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवायका अन्तर्भाव द्रव्यमें ही हो जाता है। क्योंकि गुण और पर्यायके आधारको द्रव्य कहते हैं। ये गुण और पर्याय द्रव्यके ही आत्म स्वरूप हैं। इसलिए ये किसी भी दशामें द्रव्यसे पृथक् नहीं होते। द्रव्यके परिणमनकी दशाको पर्याय कहते हैं। कर्म या क्रिया सक्रिय द्रव्योंकी ही परिणति है उससे कोई पृथक् वस्तु नहीं है। गुणोंके कारण द्रव्य सजातीयसे मिलते हुए तथा विजातीयसे विभिन्न प्रतीत होते हैं इस सदृशता और विसदृशताको ही सामान्य और विशेष कहते हैं। इसी तरह सांख्यके दो मूल तत्त्वोंमें से प्रधानका अन्तर्भाव पुद्गल द्रव्यमें और पुरुषका अन्तर्भाव जीव द्रव्यमें हो जाता है। प्रमाण, संशय आदि जीवके ज्ञानगुणकी ही दशाएँ हैं। अतः द्रव्य पर्यायात्मक वस्तुके दो ही मूल अंश हैं और उनको विषय करनेवाले दो ही मूल नय हैं ये दो नय ही सब नयोंके मूल हैं।

आगे नैगमनयका स्वरूप बतलाते हैं—

नयके उक्त भेदोंमेंसे नैगमनय संकल्पमात्रका ग्राहक है। यह नय अशुद्ध द्रव्यस्वरूप अर्थका कथन करनेसे उपाधिसे सहित है। निगमका अर्थ संकल्प है। उससे जो उत्पन्न हो अथवा वह संकल्प जिसका प्रयोजन हो उसे नैगमनय कहते हैं। प्रस्थ आदिका संकल्प उसका अभिप्राय माना जाता है।

निगम शब्दसे नैगम शब्दकी निष्पत्ति हुई है। निगमका अर्थ है संकल्प। संकल्प मात्रको जो वस्तु रूपसे ग्रहण करता है उसे नैगमनय कहते हैं। जैसे कोई आदमी इस संकल्पसे कि जंगलसे लकड़ी लाकर उसका प्रस्थ (अनाज मापनेका एक भाण्ड) बनाऊँगा, कुठार लेकर जंगलकी ओर जाता है उससे कोई

नन्वयं भाविनीं संज्ञां समाश्रित्योपचर्यते ।
अप्रस्थादिषु तद्भावस्तण्डुलेष्वोदनादिवत् ॥३३॥
इत्यसद्बहिरर्थेषु तथानध्यवसानतः ।
स्ववेद्यमानसंकल्पे सत्येवास्य प्रवृत्तितः ॥३४॥

पूछता है कि कहाँ जाते हो। वह उत्तर देता है कि प्रस्थ लानेके लिए जाता हूँ। यहाँ वह लकड़ीमें प्रस्थ बनानेका जो संकल्प करता है उसमें ही प्रस्थका व्यवहार करता है। इसी तरह पानी वगैरहके भरनेमें लगे हुए किसी पुरुषसे कोई पूछता है—आप क्या करते हैं? वह उत्तर देता—भात पकाता हूँ। किन्तु उस समय वहाँ भात कहाँ? भात पकानेके संकल्पसे वह जो उद्यम कर रहा है उसीमें वह भातका व्यवहार करता है। इस प्रकार अनिष्पन्न अर्थके संकल्प मात्रको विषय करनेवाला जो लोकव्यवहार है वह नैगमनयका विषय है। इसीसे नैगमनयका विषय अशुद्ध द्रव्य है। अकलंक देवने[2] अष्टशतीमें लिखा है कि दो मूल नयोंकी शुद्धि और अशुद्धिकी अपेक्षासे नैगमादि नयोंकी उत्पत्ति होती है। उसकी व्याख्या करते हुए स्वामी विद्यानन्दिने अष्टसहस्रीमें लिखा है कि मूलनय द्रव्यार्थिककी शुद्धिसे संग्रहनय निष्पन्न होता है क्योंकि वह समस्त उपाधियोंसे रहित शुद्ध सन्मात्रको विषय करता है और सम्यक् एकत्व रूपसे सबका संग्रह करता है। उसीकी अशुद्धिसे व्यवहारनय निष्पन्न होता है क्योंकि वह संग्रहनयके द्वारा गृहीत अर्थोंका विधिपूर्वक भेद-प्रभेद करके उनको ग्रहण करता है। जैसे वह सत् द्रव्यरूप है या गुणरूप है। इसी तरह नैगम भी अशुद्धिसे निष्पन्न होता है क्योंकि वह सोपाधि वस्तुको विषय करता है। उस नैगमनयकी प्रवृत्ति तीन प्रकारसे होती है—द्रव्यमें, पर्यायमें और द्रव्यपर्यायमें। द्रव्यनैगमके दो भेद हैं—शुद्धद्रव्यनैगम, अशुद्धद्रव्यनैगम। पर्यायनैगमके तीन भेद हैं—अर्थपर्यायनैगम, व्यंजनपर्यायनैगम, अर्थव्यंजनपर्यायनैगम। अर्थपर्यायनैगमके तीन भेद हैं—ज्ञानार्थपर्यायनैगम, ज्ञेयार्थपर्यायनैगम, ज्ञानज्ञेयार्थपर्यायनैगम। व्यंजनपर्यायनैगमके छह भेद हैं—शब्दव्यंजनपर्यायनैगम, समभिरूढ़व्यंजनपर्यायनैगम, एवंभूतव्यंजनपर्यायनैगम, शब्दसमभिरूढ़व्यंजनपर्यायनैगम, शब्द-एवंभूतव्यंजनपर्यायनैगम, समभिरूढ़-एवंभूतव्यंजनपर्यायनैगम। अर्थव्यंजनपर्यायनैगमके तीन भेद हैं—ऋजुसूत्र शब्द-अर्थव्यंजनपर्यायनैगम, ऋजुसूत्र-समभिरूढ़-अर्थव्यंजनपर्यायनैगम, ऋजुसूत्र-एवंभूतअर्थव्यंजनपर्यायनैगम। द्रव्यपर्यायनैगमके आठ भेद—शुद्धद्रव्यऋजुसूत्र द्रव्यपर्यायनैगम, शुद्धद्रव्य शब्द-द्रव्यपर्यायनैगम, शुद्धद्रव्य समभिरूढ़द्रव्यपर्यायनैगम, शुद्धद्रव्य-एवंभूतद्रव्यपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्य-ऋजुसूत्रद्रव्यपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्य-शब्द-द्रव्यपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्य-समभिरूढ़द्रव्यपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्य-एवंभूतद्रव्यपर्यायनैगम।

नैगमनयके उक्त भेदोंको गिनाकर विद्यानन्द स्वामीने लिखा है कि, लोक और शास्त्रके अविरोधपूर्वक उदाहरण घटा लेना चाहिए। किन्तु इनके उदाहरणादि किसी अन्य ग्रन्थमें मेरे देखनेमें नहीं आये।

नैगमनयके विषयमें आशंका और उसका परिहार—

शंकाकारका कहना है कि यह नैगमनयका विषय तो भविष्यमें होनेवाली संज्ञाका आश्रय लेकर वर्तमानमें भविष्यका उपचार करना मात्र है। जैसे तण्डुलको भात कहना या जो प्रस्थ नहीं है उसे प्रस्थ कहना। आचार्यका कहना है कि शंकाकारका कथन असंगत है; क्योंकि बाह्य अर्थोंमें उस प्रकारका अध्यवसाय नहीं है। अपने जाने जा रहे संकल्पके होनेपर ही इस नयकी प्रवृत्ति होती है।

शंकाकारका कहना है कि नैगमनय तो भावि संज्ञा व्यवहाररूप है जैसे राजकुमारको राजा कहना या चावलको भात कहना। आचार्यका कहना है कि ऐसा नहीं है अर्थात् नैगमनय केवल भावि संज्ञा व्यवहार नहीं है। भावि संज्ञा व्यवहारमें तो राजकुमार और चावल वस्तुभूत होते हैं। किन्तु नैगमनयमें तो कोई

---

१. 'भाविसंज्ञाव्यवहार इति चेत् न, भूतद्रव्यासंनिधानात्।'—तत्त्वार्थवार्तिक १।३३।३। २. 'द्रव्यार्थिक-पर्यायार्थिक-प्रविभागवशान्नैगमादयः शब्दार्थनया बहुविकल्पा मूलनयद्वयशुद्ध्यशुद्धिभ्याम्।'—अष्टसहस्री पृ० २८७।

यद्वा नैकं गमो योऽत्र स सतां नैगमो मतः।
धर्मयोर्धर्मिणोर्वापि विवक्षा धर्मधर्मिणोः ॥२५॥

प्रमाणात्मक एवायमुभयग्राहकत्वतः।
इत्ययुक्तमिह ज्ञप्तेः प्रधानगुणभावतः ॥२६॥

प्राधान्येनोभयात्मानमर्थं गृह्णद्धि वेदनम्।
प्रमाणं नान्यदित्येतत्प्रपञ्चेन निवेदितम् ॥२७॥

संग्रहे व्यवहारे वा नान्तर्भावः समीक्ष्यते।
नैगमस्य तयोरेकवस्त्वंशप्रवणत्वतः ॥२८॥

वस्तुभूत पदार्थ मानते कहीं है न तो वहाँ वह लकड़ी ही वर्तमान है जिसमें प्रस्थ बनानेका संकल्प है और न चावल ही वर्तमान है जिसमें भातका संकल्प है। वहाँ तो केवल संकल्पमात्र है इसीसे भावि वस्तुका व्यवहार किया जाता है। संकल्पका आधारभूत कोई पदार्थ वहाँ नहीं है अतः नैगमनयमें और नास्तिकोंके व्यवहारमें अन्तर है।

अथवा 'नैकं गमो नैगमः' इस व्युत्पत्तिके अनुसार जो दो धर्मोंमें या दो धर्मियोंमें या धर्म-धर्मीमें विवक्षाके अनुसार केवल एकको नहीं जानता उसे सत्पुरुष नैगमनय कहते हैं।

नैगम शब्दकी एक व्युत्पत्तिके अनुसार तो ऊपर उसका स्वरूप बतलाया था, यहाँ उसकी दूसरी व्युत्पत्तिके अनुसार अर्थ किया है। जो दो धर्मोंमें या दो धर्मियोंमें या दो धर्मधर्मियोंमें केवल एकको न जानकर गौणता और मुख्यताकी विवक्षासे दोनोंको जानता है वह नैगमनय है। इसको उदाहरणोंके द्वारा आगे ग्रन्थकार स्वयं स्पष्ट करेंगे।

शंकाकारकी शंका और उसका समाधान—

शंकाकारका कहना है कि नैगमनय प्रमाणस्वरूप ही है क्योंकि वह द्रव्य और पर्याय दोनोंका ग्राहक है। आचार्यका कहना है कि ऐसा कहना अयुक्त है नैगमनय धर्म और धर्मीमेंसे एकको प्रधानरूप-से और दूसरेको गौणरूपसे जानता है। जो ज्ञान धर्म और धर्मी दोनोंको प्रधान रूपसे जानता है वह प्रमाण है, नय नहीं है, यह पहले विस्तारसे कहा है।

प्रमाण और नैगमनयमें अन्तर है। प्रमाण अनेकधर्मात्मक वस्तुको प्रधान रूपसे जानता है उसमें एक अंश गौण और दूसरा अंश मुख्य नहीं है। दोनों धर्मात्मक वस्तु ही मुख्य है। किन्तु नैगमनयके विषयमें धर्म और धर्मीमेंसे एक मुख्य और दूसरा गौण होता है। यही दोनोंमें अन्तर है। इसलिए नैगमनयका अन्तर्भाव प्रमाणमें नहीं होता।

संग्रहनय और व्यवहारनयमें भी नैगमनयका अन्तर्भाव नहीं देखा जाता क्योंकि वे दोनों वस्तुके एक ही अंशको जाननेमें समर्थ हैं।

प्रमाणसे नैगमनयमें भेद बतलाकर अब संग्रह और व्यवहारनय से उसकी भिन्नता बतलाते हैं। संग्रह और व्यवहार नय भी वस्तुके एक-एक अंशको ही जानते हैं। जबकि नैगमनय दोनों अंशोंको गौण मुख्य करके जानता है। अतः उसका अन्तर्भाव संग्रह और व्यवहार नयमें नहीं होता।

---

१. 'स हि नैकं गमयति, द्रव्ययोः पर्याययोर्द्रव्यपर्याययोर्वा गुणप्रधानभावेन विवक्षायां नैगमत्वात् नैकं गमो नैगम इति निर्वचनात्।'—अष्टसहस्री पृ० २८७। 'गुणप्रधानभावेन धर्मयोरेकधर्मिणि। विवक्षा नैगमोऽत्यन्तभेदोक्तिः स्यात्तदाकृतिः॥'—लघीयस्त्रय। २. नयविव०—श्लो० ३०, तत्त्वार्थश्लो०—पृ० २।

नर्जुसूत्रादिषु प्रोक्त[1]हेतोरेवेति षण्नयाः ।
संग्रहादय एवेह न वाच्याः प्रपरीक्षकैः ॥३९॥
सप्तैते[2] नियतं युक्ता नैगमस्य नयत्वतः ।
तस्य त्रिभेद[3]व्याख्यानात् कैश्चिदुक्ता नया नव ॥४०॥
तत्र पर्यायगस्त्रेधा नैगमो द्रव्यगो द्विधा ।
द्रव्यपर्यायगः प्रोक्तश्चतुर्भेदो ध्रुवं ध्रुवैः ॥४१॥
अर्थपर्यययोस्तावद् गुणमुख्यस्वभावतः ।
क्वचिद्वस्तुन्यभिप्रायः प्रतिपत्तुः प्रजायते ॥४२॥
यथा [4]प्रतिक्षणं ध्वंसि सुखसंविच्छरीरिणः[5] ।
इति [6]सातार्थपर्यायो विशेषणतया गुणः ॥४३॥
संवेदनार्थपर्यायो विशेष्यत्वेन मुख्यताम् ।
प्रतिगच्छन्नभिप्रेतो नान्यथैवं वचोगतिः ॥४४॥

उक्त कारणसे ही ऋजुसूत्र आदिमें भी नैगमनय का अन्तर्भाव नहीं होता। इसलिए परीक्षाप्रधानी आचार्योंको संग्रह आदि छह ही नय नहीं कहने चाहिए।

ऋजुसूत्र आदि नय भी वस्तुके केवल एक ही अंशको ग्रहण करते हैं। इसलिए संग्रह आदि छह नयों से अतिरिक्त एक नैगमनय भी मानना चाहिए। तार्किक सिद्धसेन दिवाकरने अपने सन्मतितर्कमें नैगमनयको छोड़कर संग्रहादि छह ही नय बतलाये हैं। उसीको लक्ष्य करके विद्यानन्दिस्वामीने नैगमनयकी स्थापना की है और उसे एक पृथक् नय माना है।

अतः नैगमके नय होनेसे नियमसे ये सात नय उचित हैं। उसके तीन भेदोंका विस्तार करनेसे किन्हीं आचार्योंने नौ नय कहे हैं।

आचार्य विद्यानन्दिने अपने तत्त्वार्थ[7] श्लोकवार्तिकके व्याख्यानमें नैगमनय के तीन भेद कहे हैं— पर्यायनैगम, द्रव्यनैगम और द्रव्यपर्यायनैगम। उनमेंसे पर्यायनैगमके तीन भेद हैं–अर्थपर्यायनैगम, व्यंजनपर्यायनैगम और अर्थव्यंजनपर्यायनैगम। द्रव्यनैगमके दो भेद हैं—शुद्धद्रव्यनैगम और अशुद्धद्रव्यनैगम। द्रव्यपर्यायनैगमके चार भेद हैं—शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगम, शुद्धद्रव्यव्यंजनपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्यव्यंजनपर्यायगनैगम। इस प्रकार नैगमनयके नौ भेद हैं।

उनमेंसे पर्यायनैगमके तीन भेद, द्रव्यनैगमके दो भेद और द्रव्यपर्यायनैगमके चार भेद, स्थिर ज्ञानियोंने निश्चित रूपसे कहे हैं।

आगे ग्रन्थकार नैगमनयके उक्त भेदोंमेंसे पर्यायनैगमनयका कथन करते हैं—

किसी एक वस्तुमें दो अर्थपर्यायोंको गौण मुख्यरूपसे जाननेका ज्ञाताका अभिप्राय होता है। जैसे प्राणीका सुख संवेदन प्रतिक्षण नाशको प्राप्त हो रहा है। यहाँ सुखरूप अर्थपर्याय तो विशेषण रूप होनेसे गौण है और संवेदनरूप अर्थपर्याय विशेष्यरूप होनेसे मुख्यताको प्राप्त हो रही इष्ट है। अन्यथा इस प्रकार से उसका कथन नहीं किया जा सकता।

आत्माका सुखसंवेदन—सुखानुभूति क्षण-क्षणमें उत्पन्न और नष्ट हो रहा है। यह नैगमनयका एक उदाहरण है। इसमें सुख और संवेदन ये दोनों अर्थपर्याय नैगमनयके विषय हैं। किन्तु इनमेंसे संवेदन नामक

१. हेतवां वेति अ० मु० १, हेतो वो वेति–ब०। २. सप्तैवेते तु युज्यन्ते–मु० २। ३. भेदनाख्या–ब०। भेदताख्या–मु० २। ४. क्षणध्वं–मु० २। ५. –रीरिणि–मु० २। ६. सत्तार्थ–अ० ब० मु० १। ७. पृ० २७०।

सर्वथा सुखसंवित्त्योर्नानात्वेऽभिमतिः पुनः।
स्वाश्रयाच्चार्थपर्यायनैगमाभोऽप्रतीतितः ॥४५॥
कश्चिद् व्यञ्जनपर्यायौ विषयी कुरुतेऽञ्जसा।
गुणप्रधानभावेन धर्मिण्येकत्र नैगमः ॥४६॥
सच्चैतन्यं नरीत्येवं सत्त्वस्य गुणभावतः।
प्रधानभावतश्चापि चैतन्यस्याभिसिद्धितः ॥४७॥
तयोरत्यन्तभेदोक्तिरन्योन्यं स्वाश्रयादपि।
ज्ञेयो व्यञ्जनपर्यायनैगमाभो विरोधतः ॥४८॥
अर्थव्यंजनपर्यायौ गोचरीकुरुते परः।
धार्मिके सुखजीवित्वमित्येवमनुरोधतः ॥४९॥

अर्थपर्याय जो विशेष्यरूप होनेसे मुख्यरूपसे नैगमनयका विषय है और सुख रूप अर्थ पर्याय संवेदनका विशेषण होनेसे गौणरूपसे नैगमनयका विषय है। इस प्रकार दो अर्थपर्यायोंमेंसे एकको मुख्य और एकको गौण करके जानना पर्यायनैगमनय है।

आगे अर्थपर्याय नैगमाभासका उदाहरण देते हैं—

सुख और संवेदनको परस्परमें तथा अपने आश्रयभूत आत्मासे सर्वथा भिन्न मानना अर्थपर्यायनैगमाभास है; क्योंकि इस प्रकारकी प्रतीति नहीं होती।

जो नैगमनय न होकर उसकी तरह प्रतीत हो उसे नैगमाभास या मिथ्या नैगमनय कहते हैं। आत्मासे उसकी अर्थपर्याय सुख और संवेदन सर्वथा भिन्न नहीं हैं और न परस्पर में ही सर्वथा भिन्न प्रतीत होते हैं। किन्तु उनको परस्परमें तथा आत्मासे सर्वथा भिन्नरूपसे जानना अर्थपर्याय नैगमाभास है; क्योंकि सुख और ज्ञान परस्परमें कथंचित् भिन्न हैं उसी तरह आत्मासे भी कथंचित् भिन्न हैं। घटपटकी तरह सर्वथा भिन्न नहीं हैं। किसी भी द्रव्यसे उसके गुणोंकी पर्याय सर्वथा भिन्न नहीं होती है क्योंकि द्रव्य गुणपर्यायात्मक होता है उसी तरह एक द्रव्यकी ही गुणपर्याय होनेसे वे गुणपर्याय भी परस्परमें सर्वथा भिन्न नहीं होतीं।

आगे व्यंजन पर्याय नैगमनयका स्वरूप सोदाहरण कहते हैं—

कोई नैगमनय एक धर्मीमें गौणता और प्रधानतासे दो व्यंजन पर्यायोंको ठीक-ठीक विषय करता है। जैसे आत्मामें सच्चैतन्य है। यहाँ 'सत्' तो चैतन्यका विशेषण होनेसे गौणरूपसे नैगमनयका विषय है। और चैतन्य विशेष्य होनेसे मुख्यरूपसे नैगमनयका विषय है। वर्तमान क्षणवर्ती सूक्ष्मपर्यायको अर्थपर्याय कहते हैं और स्थूलपर्यायको जो वचन गोचर हो व्यंजनपर्याय कहते हैं।

आगे व्यंजनपर्यायनैगमाभासका स्वरूप कहते हैं—

उन सत् और चैतन्यमें परस्परमें तथा उनके आधारभूत आत्मासे अत्यन्त भेद कहना व्यंजन पर्यायनैगमाभास है क्योंकि इस प्रकारके कथनमें विरोध दोष प्राप्त होता है।

यदि सत् और चैतन्य सर्वथा भिन्न होवें तो 'सच्चैतन्य' इस प्रकारका विशेषण विशेष्य भाव नहीं बन सकता। तथा चैतन्यको सत्से सर्वथा भिन्न माननेपर चैतन्य असत् हो जायेगा। इसी तरह आत्माको सत् और चैतन्यसे सर्वथा भिन्न माननेपर आत्मा असत् और अचेतन हो जायेगा। किन्तु न तो चैतन्य असत् है और न आत्मा ही असत् और अचेतन है। अतः उक्त कथनमें विरोध दोष आता है।

अर्थ व्यंजन पर्याय नैगमका स्वरूप कहते हैं—

अर्थ व्यंजनपर्याय नैगमनय अर्थपर्याय और व्यंजनपर्यायको गौण मुख्यरूपसे विषय करता है। जैसे धार्मिक पुरुषमें सुखपूर्वक जीवन पाया जाता है।

१. जीवित्व—अ०, मु० १।

भिन्ने तु सुखजीवत्वे योऽभिमन्येत सर्वथा ।
सोऽर्थव्यञ्जनपर्यायनैगमाभास एव नः ।।५०।।

शुद्धद्रव्यमशुद्धं च तथाभिप्रैति यो नयः ।
स तु नैगम एवेह संग्रहव्यवहारजः ।।५१।।

सद्द्रव्यं सकलं वस्तु तथान्वयविनिश्चयात् ।
इत्येवमवगन्तव्यस्तद्भेदोक्तिस्तु दुर्नयः ।।५२।।

यस्तु पर्यायवद् द्रव्यं गुणवद्वेति निर्णयः ।
व्यवहारनयाज्जातः सोऽशुद्धद्रव्यनैगमः ।।५३।।
तद्भेदैकान्तवादस्तु तदाभासोऽनुमन्यते ।
तथोक्तेर्बहिरन्तश्च प्रत्यक्षादिविरोधतः ।।५४।।

उक्त दृष्टान्तमें सुख अर्थपर्याय है और जीवन व्यंजनपर्याय है 'सुख' विशेषण है और जीवन विशेष्य है। विशेषण गौण होता है और विशेष्य प्रधान होता है।

अर्थ व्यंजन पर्याय नैगमाभासका स्वरूप कहते हैं—

जो सुख और जीवनको सर्वथा भिन्न मानता है वह हमारा अर्थव्यंजन पर्याय नैगमाभास है।

पर्याय नैगमके तीन भेदोंका स्वरूप बतलाकर आगे द्रव्यनैगमके भेदोंका स्वरूप उदाहरणपूर्वक कहते हैं—

जो नय शुद्ध द्रव्य और अशुद्ध द्रव्यको गौण मुख्य रूपसे जानता है वह तो यहाँ संग्रह और व्यवहारजन्य नैगमनय ही है।

समस्त वस्तु सत् द्रव्य हैं क्योंकि सभी वस्तुओंमें सत्त्व और द्रव्यत्वके अन्वयका निश्चय है। इस प्रकारसे जाननेवाला शुद्धद्रव्यनैगम है और सत्त्व तथा द्रव्यत्वके सर्वथा भेदको कथन करना दुर्नय है।

संग्रहनयका विषय शुद्धद्रव्य है और व्यवहारनयका विषय अशुद्धद्रव्य है। नैगमनय धर्म और धर्मीमेंसे एकको गौण एकको मुख्य करके विषय करता है यह पहले लिख आये हैं। समस्त वस्तु सद्द्रव्य रूप हैं। यह शुद्ध नैगमनयका उदाहरण है। इस उदाहरणमें द्रव्यपना मुख्य है क्योंकि वह विशेष्य है और उसका विशेषण सत्त्व गौण है। सत्त्व और द्रव्यत्वको सर्वथा भिन्न मानना जैसा कि वैशेषिक दर्शन मानता है, शुद्धद्रव्य नैगमाभास है।

आगे अशुद्ध द्रव्य नैगमका उदाहरण देते हैं—

जो नय 'पर्यायवाला द्रव्य' है या 'गुणवान् द्रव्य' है ऐसा निर्णय करता है वह व्यवहारनयसे उत्पन्न हुआ अशुद्धद्रव्यनैगम है।

संग्रहनयके विषयमें भेद-प्रभेद करनेवाले नयको व्यवहारनय कहते हैं। अतः द्रव्य पर्यायवाला है या गुणवाला है, यह उदाहरण अशुद्धद्रव्यनैगमनयका है। चूँकि भेदग्राही होनेसे व्यवहारनयका विषय अशुद्ध द्रव्य है अतः नैगमके इस भेदको व्यवहार जन्य बतलाया है।

अशुद्ध द्रव्य नैगमाभासका स्वरूप—

पर्याय और द्रव्यमें या गुण और द्रव्यमें सर्वथा भेद मानना अशुद्धद्रव्य नैगमाभास माना जाता है; क्योंकि बाह्य और अन्तरंग पदार्थोंमें उक्त प्रकारसे भेदका कथन करनेमें प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे विरोध आता है।

शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनगमोऽस्ति परो यथा।
सत्सुखं क्षणिकं [1]सिद्धं संसारेऽस्मिन्नितीरणम् ॥५५॥
सत्त्वं सुखार्थपर्यायाद्भिन्नमेवेति संमतिः।
दुर्नीतिः स्यात्सबाधत्वादिति नीतिविदो विदुः ॥५६॥
क्षणमेकं सुखी जीवो विषयीति विनिश्चयः।
विनिर्दिष्टोऽर्थपर्यायाशुद्धद्रव्यनैगमः ॥५७॥
सुखजीवभिदोक्तिस्तु सर्वथा मानबाधिता।
दुर्नीतिरेव बोद्धव्या शुद्धबोधैरसंशयम् ॥५८॥
गोचरी कुरुते शुद्धद्रव्यव्यञ्जनपर्ययौ।
नैगमोऽन्यो यथा सच्चित्सामान्यमिति निर्णयः ॥५९॥

द्रव्यका लक्षण गुणपर्यायवत्त्व है। मगर वे गुण और पर्याय द्रव्यसे सर्वथा भिन्न नहीं हैं। यदि उन्हें सर्वथा भिन्न माना जायेगा तो दोनोंका ही सत्त्व नहीं बनेगा; क्योंकि गुणोंके विना द्रव्य नहीं बनता और द्रव्य के विना निराधार होनेसे गुणोंका अभाव प्राप्त होता है, जैसे अग्निके विना औष्ण्य नहीं रहता और औष्ण्यके विना अग्नि नहीं रहती। इसी तरह आत्माके विना ज्ञानादि गुण नहीं रहते और ज्ञानादि गुणोंके विना आत्मा नहीं रहता। अतः जो नय उनके भेदको मानता है वह नयाभास है।

आगे शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमनयका उदाहरण देते हैं—

इस संसारमें सत्स्वरूप सुख क्षणिक सिद्ध है ऐसा कहना शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमनय है।

ऊपरके दृष्टान्तमें सुख अर्थपर्याय है। और उसका विशेषण 'सत्' द्रव्य है अतः यह नय द्रव्यको गौण रूपसे और विशेष्य अर्थपर्याय सुखको प्रधान रूपसे विषय करता है।

आगे शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमाभासको कहते हैं—

सुखस्वरूप अर्थपर्यायसे सत्त्व सर्वथा भिन्न ही है इस प्रकारका अभिप्राय दुर्नय है। क्योंकि सुख और सत्त्वको सर्वथा भिन्न माननेमें अनेक बाधाएँ आती हैं, ऐसा नयोंको जाननेवाले विद्वान् समझते हैं। अतः सुख और सत्त्वको सर्वथा भिन्न मानना शुद्धद्रव्य-अर्थपर्याय नैगमाभास है।

आगे अशुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमका स्वरूप कहते हैं—

विषयी जीव एक क्षण तक सुखी है इस प्रकारका निश्चय करनेवाला अशुद्ध द्रव्य अर्थपर्याय नैगमनय कहा है।

यहाँ सुख तो अर्थपर्याय है। और विषयी जीव अशुद्धद्रव्य है। यह नय अर्थपर्यायको गौण रूपसे और अशुद्धद्रव्यको मुख्यरूपसे विषय करता है।

अशुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमाभासका स्वरूप कहते हैं—

सुख और जीवको सर्वथा भिन्न कहना तो प्रमाणसे बाधित है। अतः शुद्ध ज्ञानियोंके द्वारा उसे बिना किसी प्रकारके संशयके दुर्नय ही जानना चाहिए। अर्थात् सुख और जीवको सर्वथा भिन्न कहना अशुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमाभास है।

आगे शुद्ध द्रव्य व्यंजन पर्याय नैगमनयका उदाहरण देते हैं—

तीसरा शुद्धद्रव्यव्यंजनपर्यायनैगमनय शुद्धद्रव्य और व्यंजनपर्यायको विषय करता है। जैसे चित्सामान्य सत्स्वरूप है यह निर्णय शुद्धद्रव्यव्यंजनपर्यायनैगमनय है। यहाँ सत् तो शुद्ध द्रव्य है और चैतन्यपना व्यंजनपर्याय है। यह नय गौण-प्रधानरूपसे दोनोंको जानता है।

---

१. शुद्धं।

विद्यते चापरोऽशुद्धद्रव्यव्यञ्जनपर्ययौ ।
अर्थीकरोति यः सोऽत्र ना गुणीति निगद्यते ॥६०॥
[1]भेदाभिदाभिरत्यन्तं प्रतीतेरपलापतः ।
पूर्ववन्नैगमाभासौ प्रत्येतव्यौ तयोरपि ॥६१॥
नवधा नैगमस्यैवं ख्यातेः पञ्चदशोदिताः ।
नयाः प्रतीतिमारूढाः संग्रहादिनयैः सह ॥६२॥
[2]ऐकव्येन विशेषाणां ग्रहणं संग्रहो नयः ।
स्व[3]जातेरविरोधेन दृष्टेष्टाभ्यां कथंचन ॥६३॥
समेकीभावसम्यक्त्वे वर्तमानो हि गृह्यते ।
निरुक्त्या लक्षणं तस्य तथा सति विभाव्यते ॥६४॥
[4]शुद्धद्रव्यमभिप्रैति सन्मात्रं संग्रहः परः ।
स चाशेषविशेषेषु सदौदासीन्यभागिह ॥६५॥

आगे अशुद्धद्रव्यव्यंजन पर्याय नैगमनयका स्वरूप कहते हैं—

जो अशुद्धद्रव्य और व्यंजन पर्यायको विषय करता है वह चौथा अशुद्धद्रव्यव्यंजनपर्याय नैगमनय है। जैसे 'गुणी मनुष्य।' यहाँ गुणी तो अशुद्धद्रव्य है और मनुष्य व्यंजनपर्याय है। उक्त दोनों नयोंके द्वारा विषय किये गये द्रव्य और पर्यायका परस्परमें सर्वथा भेद या सर्वथा अभेदके द्वारा जो कथन किया जाता है, वह पहलेकी तरह दोनों नयोंका नैगमाभास जानना चाहिए, क्योंकि द्रव्य और पर्यायमें सर्वथा भेद या सर्वथा अभेद माननेसे प्रतीतिका अपलाप होता है। द्रव्य और पर्यायमें न तो सर्वथा भेदकी प्रतीति होती है और न सर्वथा अभेदकी प्रतीति होती है। अतः सत् और चैतन्यमें सर्वथा भेद या सर्वथा अभेद मानना शुद्धद्रव्यव्यंजनपर्यायनैगमाभास है। और मनुष्य तथा गुणवान्‌पनेमें सर्वथा भेद या सर्वथा अभेद मानना अशुद्धद्रव्यव्यंजनपर्याय नैगमाभास है।

आगे नैगमनयके भेदोंका उपसंहार करते हैं—

इस प्रकार नैगमनयके नौ प्रकार कहनेसे संग्रहनय आदि छह नयोंके साथ प्रतीति सिद्ध नयोंकी संख्या पन्द्रह कही है॥

नैगमनयके नौ भेद ऊपर इस प्रकार कहे हैं—नैगमनयके तीन भेद—पर्यायनैगम, द्रव्यनैगम और द्रव्यपर्यायनैगम। पर्यायनैगमके तीन भेद हैं—अर्थपर्यायनैगम, व्यंजनपर्यायनैगम और अर्थव्यंजन-पर्यायनैगम। द्रव्यनैगमके दो भेद हैं—शुद्धद्रव्यनैगम और अशुद्धद्रव्यनैगम। द्रव्यपर्यायनैगमके चार भेद हैं—शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगम, शुद्धद्रव्यव्यंजनपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्यव्यंजनपर्यायनैगम। इनमें संग्रह आदि शेष छह नयोंको मिलानेसे संक्षेपसे पन्द्रह नय होते हैं॥

आगे संग्रहनयका स्वरूप कहते हैं—

प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणोंके द्वारा अपनी जातिका विरोध न करते हुए सभी विशेषोंका कथंचित् एकत्वरूपसे ग्रहण करना संग्रहनय है। 'संग्रह' में 'सम्' शब्दका अर्थ 'एकीभाव' और 'समीचीनपना' किया जाता है। और ऐसा होनेपर संग्रहनयका लक्षण उसकी निरुक्तिके द्वारा किया जाता है। पर संग्रह-

---

१. 'भेदाभिसन्धिरत्यन्तं प्रतीतेरपलापकः'—मु० २। भिदाभिदा—मु० १। २. एकत्वेन मु०। ३. सजाते—अ०, मु०, सुजाते—व०। 'स्वजात्यविरोधेनैकध्यमुपनीय पर्यायानाक्रान्तभेदानविशेषेण समस्तग्रहणात् संग्रहः। —सर्वार्थसिद्धि १।३३। ४. शुद्धद्रव्यमभिप्रैति संग्रहस्तदभेदतः। भेदानां नासदात्मैकोऽप्यस्ति भेदो विरोधतः॥ —लघीयस्त्रय।

निराकृतविशेषस्तु सत्ताद्वैतपरायणः।
तदाभासः समाख्यातः सद्भिर्दृष्टेष्टबाधनात् ॥६६॥
अभिन्नं व्यक्तभेदेभ्यः सर्वथा बहुधानकम्।
महासामान्यमित्युक्तिः केषांचिद् दुर्नयस्तथा ॥६७॥
शब्दब्रह्मेति चान्येषां पुरुषाद्वैतमित्यपि।
संवेदनाद्वयं चेति प्रायशोऽन्यत्र दर्शितम् ॥६८॥

नय सत्तामात्र शुद्धद्रव्यको मानता है। और वह यहाँ सदा सम्पूर्ण विशेष पदार्थोंमें उदासीनताको धारण करता है।

'संग्रह' शब्द दो शब्दोंके मेलसे बना है। उनमें से 'सम्' का अर्थ है एकीभाव या एकत्व तथा सम्यक्त्व या समीचीनपना। और 'ग्रह' का अर्थ है ग्रहण करना। दोनोंको मिला देनेसे संग्रहका अर्थ होता है—समीचीन एकत्वरूपसे ग्रहण करना। 'संग्रह' शब्दकी इस व्युत्पत्तिसे ही उसका लक्षण स्पष्ट हो जाता है। अर्थात् समस्त भेद-प्रभेदोंका—उनकी जो-जो जाति है उसके अनुसार उनमें एकत्वके ग्रहण करनेवाले नयको संग्रहनय कहते हैं जैसे 'सत्' कहनेपर सत्ताके आधारभूत सभी पदार्थोंका संग्रह हो जाता है। 'द्रव्य' कहनेपर जीव, अजीव और उनके भेद-प्रभेदोंका संग्रह होता है। 'घट' कहनेपर 'घट' रूपसे कहे जानेवाले समस्त घटोंका संग्रह हो जाता है।

संग्रहनयके दो भेद हैं—परसंग्रह और अपरसंग्रह। परसंग्रहनयका विषय सत्तामात्र शुद्धद्रव्य है। यह नय सत्ताके सम्पूर्ण भेद-प्रभेदोंमें सदा उदासीन रहता है। अर्थात् न तो उनका निषेध ही करता है और न उनको विधि ही करता है।

परसंग्रहनयाभासका स्वरूप कहते हैं—

जो नय सम्पूर्ण विशेषोंका नि ण करके केवल सत्ताद्वैतको ही मानता है वह विद्वानोंके द्वारा परसंग्रहाभास कहा गया है क्योंकि सत्ताद्वैतमें प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणोंके द्वारा बाधा आती है। सांख्योंके द्वारा माना गया प्रधान तत्त्व महान् अहंकार आदि तेईस प्रकारके व्यक्त भेदोंसे सर्वथा अभिन्न है अतः महासामान्यस्वरूप है। इसी तरह शब्दाद्वैतवादी शब्दब्रह्मको अद्वैतरूप मानते हैं। ब्रह्माद्वैतवादी पुरुषाद्वैत मानते हैं। बौद्धोंका एक भेद योगाचार ज्ञानाद्वैत मानता है। ये सब परसंग्रहाभास हैं। यह बात अन्य ग्रन्थोंमें दिखलायी गयी है।

भारतीय दर्शनोंमें कई दर्शन अद्वैतवादी हैं। अद्वैतका मतलब है—ऐकात्म्य—केवल एक ही तत्त्वकी मान्यता और भेदका सर्वथा अभाव। यथा—ब्रह्माद्वैतवादी केवल एक ब्रह्मको ही मानता है—जड़ और चेतन सब उसीके विकार हैं। शब्दाद्वैतवादी वैयाकरण शब्दब्रह्म नामक अद्वैततत्त्वको स्वीकार करते हैं। उनका कहना है कि जगत् शब्दात्मक है। शब्दके बिना न तो कोई ज्ञान होता है और न कोई ऐसी वस्तु है जो शब्दके बिना प्रतिभासित होती हो। बौद्धमतावलम्बी ज्ञानाद्वैतवादी योगाचार एक ज्ञानमात्र तत्त्व मानता है क्योंकि ज्ञानके बिना किसीकी भी प्रतीति नहीं होती। सांख्य अद्वैतवादी तो नहीं है किन्तु वह जो एक प्रधान नामक तत्त्व मानता है उस प्रधानको अपने विकारोंसे, जिनकी संख्या २३ है सर्वथा अभिन्न मानता है। अतः एक तरहसे वह भी सत्ताद्वैतरूप हो जाता है। इस प्रकारका अद्वैत संग्रहनयका विषय नहीं है। संग्रहनय यद्यपि एकत्वको विषय करता है किन्तु अनेकत्वका निरास नहीं करता। यदि ऐसा करे तो वह संग्रहनय न होकर संग्रहनयाभास कहा जायेगा। अतः सापेक्ष एकत्व संग्रहनयका विषय है। और सर्वथा अद्वैतवाद संग्रहनयाभासका विषय है। क्योंकि सर्वथा अद्वैत प्रतीतिविरुद्ध है। सर्वथा अद्वैतवादमें पुण्य-पाप कर्मोंका द्वैत, अच्छे-बुरे फलका द्वैत, इसलोक-परलोकका द्वैत, विद्या-अविद्याका द्वैत और बन्ध-मोक्षका द्वैत नहीं बनता। और इनके बिना संसार और मोक्ष भी नहीं बनता। द्वैतके बिना तो अद्वैतकी सिद्धि भी नहीं

द्रव्यत्वं सकलद्रव्यव्याप्यभिप्रैति चापरः ।
पर्यायत्वं च निःशेषपर्यायव्यापि संग्रहः ॥६९॥
तथैवावान्तरान् भेदान् संगृह्यैकत्वतो बहुः ।
वर्ततेऽयं नयः सम्यक् प्रतिपक्षानिराकृतेः ॥७०॥
स्वव्यक्त्यात्मकतैकान्तस्तदाभासोऽप्यनेकधा ।
प्रतीतिबाधितो बोध्यो निःशेषोऽप्यनया दिशा ॥७१॥
संग्रहेण गृहीतानामर्थानां विधिपूर्वकः[1] ।
योऽवहारो विभागः स्याद् व्यवहारो नयः[2] स्मृतः ॥७२॥
स चानेकप्रकारः स्यादुत्तरः परसंग्रहात् ।
यत्सत्तद्द्रव्यपर्यायाविति प्राग्ऋजुसूत्रतः ॥७३॥

हो सकती । क्योंकि अद्वैतकी सिद्धिके लिए कोई प्रमाण मानना ही होगा, और प्रमाणके माननेपर प्रमाण और उसका विषय प्रमेय अद्वैत दो हो जायेंगे । इसका कथन अष्टसहस्रीके दूसरे अध्यायमें किया गया है । वहाँसे देख लेना चाहिए ।

आगे अपरसंग्रहनयका स्वरूप कहते हैं—

अपर संग्रहनय सम्पूर्ण द्रव्योंमें व्यापी द्रव्यत्वको और सम्पूर्ण पर्यायोंमें व्यापी पर्यायत्वको विषय करता है । इसी प्रकार बहुतसे अवान्तर भेदोंका एकपनेसे संग्रह करके यह नय प्रवृत्ति करता है । अपने प्रतिपक्षका निराकरण नहीं करनेसे यह नय सम्यक् है ।

पर संग्रहनय तो केवल समस्त पदार्थव्यापी सत्तासामान्यको विषय करता है । और उसके भेद-प्रभेदोंको एकत्वरूपसे संग्रह करके अपर संग्रहनय जानता है । जैसे, सम्पूर्ण द्रव्योंमें व्यापी द्रव्यत्व सम्पूर्ण और पर्यायोंमें व्यापी पर्यायत्व अपर संग्रहनयका विषय हैं ।

आगे संग्रहाभासका स्वरूप कहते हैं—

अपनी व्यक्ति और जातिके सर्वथा एकात्मकपनेका एकान्त अपरसंग्रहाभास है वह अनेक प्रकारका है तथा प्रतीतिसे बाधित है । इसी प्रकार समस्त संग्रहाभासोंको जान लेना चाहिए ।

द्रव्यत्व द्रव्यात्मक ही है, द्रव्यत्वसे भिन्न द्रव्योंका अभाव है । ऐसा मानना अपरसंग्रहाभास है । तथा पर्यायत्व पर्यायात्मक ही है, पर्यायत्वसे भिन्न पर्यायोंका अभाव है यह भी अपरसंग्रहाभास है । इसी तरह जीवत्व जीवात्मक ही है, पुद्गलत्व पुद्गलात्मक ही है, धर्मत्व धर्मात्मक ही है, अधर्मत्व अधर्मात्मक ही है, आकाशत्व आकाशात्मक ही है, कालत्व कालात्मक ही है—ये सब अपरसंग्रहाभास हैं । क्योंकि जीवत्व आदि सामान्य अपनी व्यक्तियोंसे कथंचित् भिन्न प्रतीत होता है । यदि सामान्यका अपने विशेषोंसे सर्वथा अभेद माना जायेगा तो दोनोंमें-से एकका भी अभाव होनेपर सबका अभाव हो जायेगा । सारांश यह है कि संग्रहनय सामान्यग्राही है मगर वह विशेषोंका निराकरण नहीं करता । वैसा करनेसे संग्रहाभासत्वका प्रसंग आता है । क्योंकि व्यक्तियोंसे सर्वथा भिन्न या सर्वथा अभिन्न सामान्यकी प्रतीति नहीं होती । किन्तु कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्नकी ही प्रतीति होती है । अतः अपर सामान्य या परसामान्य व्यक्तिरूप ही हैं इस प्रकारके सभी अभिप्रायोंको अपर संग्रहाभास जानना चाहिए, क्योंकि वे प्रमाणसे बाधित हैं ।

अब व्यवहारनयका प्ररूपण करते हैं—

संग्रहनयके द्वारा गृहीत पदार्थोंका विधिपूर्वक जो विभाग होता है उसे व्यवहारनय कहते हैं ।

---

१. 'संग्रहेण गृहीतानामर्थानां विधिपूर्वकमवहरणं व्यवहारः ।'—सर्वार्थसिद्धि १।३३ । विधिपूर्वकम् मु० २ ।
२. नयः स नः मु० २ ।

कल्पनारोपितद्रव्यपर्यायप्रविभागभाक् ।
प्रमाणबाधितोऽन्यस्तु तदाभासोऽवसीयताम् ॥९४॥

ऋजुसूत्रं क्षणध्वंसि वस्तु सत् सूत्रयेद् ऋजु ।
प्राधान्येन गुणीभावाद् द्रव्यस्यानर्पणात् सतः ॥९५॥

और वह व्यवहारनय परसंग्रहनयसे उत्तरवर्ती तथा ऋजुसूत्रनयसे पहले अनेक प्रकारका है। जैसे जो सत् है वह द्रव्य और पर्यायके भेदसे दो प्रकारका है।

परसंग्रहनय सत् रूपसे सबका ग्रहण करता है। व्यवहारनय उसका विभाग करता है जो सत् है वह द्रव्य और पर्यायरूप है। इसी तरह अपरसंग्रह द्रव्यरूपसे सब द्रव्योंको ग्रहण करता है और पर्यायरूपसे सब पर्यायोंको ग्रहण करता है। व्यवहारनय उसका विभाग करता है कि द्रव्य जीवादिके भेदसे छह प्रकारका है और पर्याय क्रमभावी और सहभावीके भेदसे दो प्रकारकी है। फिर संग्रहनय सब जीवादिक द्रव्योंका जीव पुद्गल धर्म, अधर्म, आकाश और कालके रूपमें संग्रह करता है तथा क्रमभावी पर्यायोंका क्रमभावी पर्यायरूपसे और सहभावी पर्यायोंका सहभावी पर्यायरूपसे संग्रह करता है। व्यवहारनय उन सबका विभाग करता है—जो जीव है वह मुक्त और संसारीके भेदसे दो प्रकारका है। पुद्गलद्रव्य अणु और स्कन्धके भेदसे दो प्रकारका है। धर्मद्रव्य जीवकी गतिमें निमित्त और पुद्गलकी गतिमें निमित्त है। अधर्म द्रव्य भी जीवकी स्थितिमें निमित्त और पुद्गलकी स्थितिमें निमित्त है। अतः पर्यायकी अपेक्षा ये दोनों भी अनेकरूप हैं किन्तु द्रव्यकी अपेक्षा एक हैं। आकाशद्रव्यके लोकाकाश और अलोकाकाशकी अपेक्षा दो भेद हैं। कालद्रव्य मुख्य और व्यावहारिककी अपेक्षा दो प्रकारका है। क्रमभावी पर्याय क्रियारूप और अक्रियारूप होती है। सहभावी पर्याय गुणरूप तथा सदृशपरिणामरूप होती है। इस प्रकार अपरसंग्रह और व्यवहारनयका विस्तार ऋजुसूत्रनयसे पहले तक और परसंग्रहके बादसे जानना चाहिए। अर्थात् परसंग्रहके पश्चात् और ऋजुसूत्रनयसे पहले तक अपरसंग्रह और व्यवहारनयका विस्तार है। आशय यह है कि परसंग्रहके पश्चात् यदि अभिप्राय संग्रहका है तो वह अपर संग्रहनयका विषय है और यदि भेदका अभिप्राय है तो वह व्यवहारनयका विषय है।

व्यवहाराभासका स्वरूप कहते हैं—

कल्पनाके द्वारा आरोपित अर्थात् कल्पित द्रव्य और पर्यायोंके विभागको ग्रहण करनेवाले नयको व्यवहाराभास जानना चाहिए; क्योंकि वह प्रमाणसे बाधित है।

द्रव्य पर्यायका भेद काल्पनिक नहीं है, वास्तविक है। जो नय उन्हें कल्पित मानता है वह व्यवहाराभास है।

अब ऋजुसूत्रनयको कहते हैं—

ऋजुसूत्रनय प्रधानरूपसे क्षण-क्षणमें ध्वंस होनेवाली पर्यायको वस्तुरूपसे विषय करता है। और विद्यमान होते हुए भी विवक्षा नहीं होनेसे द्रव्यकी गौणता है।

ऋजुसूत्रनय केवल वर्तमान क्षणवर्ती पर्यायको ही वस्तुरूपसे विषय करता है क्योंकि भूतपर्यायें तो नष्ट हो चुकी हैं और भविष्य पर्यायें अभी उत्पन्न ही नहीं हुई हैं। अतः उनसे व्यवहार नहीं चल सकता। यह इस नयकी दृष्टि है। यद्यपि यह नय द्रव्यका निरास नहीं करता है किन्तु उसकी ओरसे इसकी दृष्टि उदासीन है। इसीसे इस नयको पर्यायार्थिक नयका भेद माना जाता है। इसकी दृष्टिमें सभी पदार्थ नियमसे उत्पन्न होते हैं और नष्ट होते हैं। जबकि द्रव्यार्थिक नयकी दृष्टिमें सभी पदार्थ सर्वदा उत्पत्ति और विनाशसे रहित हैं।

निराकरोति [1]यो द्रव्यं वहिरन्तश्च सर्वथा ।
स [2]तदाभोऽभिमन्तव्यः प्रतीतेरपलापतः ॥७६॥
कार्यकारणता [3]नास्ति ग्राह्यग्राहकतापि वा ।
वाच्यवाचकता चेति क्वार्थसाधनदूषणम् ॥७७॥
लोकसंवृति सत्यं च सत्यं च परमार्थतः ।
क्वैवं सिद्धयेद्यदाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ॥७८॥
सामानाधिकरण्यं क्व विशेषणविशेष्यता ।
साध्यसाधनभावो वा क्वाधाराधेयताऽपि च ॥७९॥
संयोगो विप्रयोगो वा क्रियाकारकसंस्थितिः ।
सादृश्यं वैसादृश्यं वा स्वसन्तानेतरस्थितिः ॥८०॥
समुदायः क्व च प्रेत्यभावादि द्रव्यनिह्नवे ।
वन्धमोक्षव्यवस्था वा [6]सर्वथेष्टाऽप्रसिद्धितः ॥८१॥

ऋजुसूत्रनयाभासका स्वरूप कहते हैं—

जो नय वाह्य और अन्तरंग द्रव्योंका सर्वथा निराकरण करता है, उसे ऋजुसूत्रनयाभास मानना चाहिए क्योंकि वह प्रतीतिका अपलाप करता है ।

आगे उसी प्रतीतिके अपलापको स्पष्ट करते हैं—

अन्वयी द्रव्यका सर्वथा निषेध करनेपर कार्यकारणपना, ग्राह्यग्राहकपना, और वाच्यवाचकपना नहीं बनता । तब ऐसी दशामें अपने इष्ट तत्त्वका साधन और पर पक्षका दूषण कैसे वन सकेगा । तथा लोकव्यवहारसत्य और परमार्थसत्य कैसे सिद्ध हो सकेंगे जिसका अवलम्बन लेकर बुद्धोंका धर्मोपदेश होता है । सामानाधिकरण्य, विशेषणविशेष्य भाव, साध्यसाधनभाव, आधाराधेयभाव, ये सब कहाँसे वन सकेंगे । संयोग, वियोग, क्रियाकारककी स्थिति, सादृश्य, विसदृशता, स्वसन्तान और परसन्तानकी स्थिति, समुदाय, मरणपना वगैरह और वन्धमोक्षकी व्यवस्था कैसे बन सकेगी ।

क्षणिकवादी वौद्धका मत है कि सभी पदार्थ एकक्षणवर्ती हैं दूसरे क्षणमें उनका सर्वथा विनाश हो जाता है । यदि पदार्थोंको एक क्षणसे अधिक दो क्षणवर्ती मान लिया जायेगा तो उनका कभी भी नाश न हो सकनेसे कूटस्थताका प्रसंग आ जायेगा, और तब कूटस्थ पदार्थमें क्रम या अक्रमसे अर्थक्रिया न होनेसे अवस्तुपना प्राप्त होगा । इस प्रकारसे वौद्ध स्थायी द्रव्यको नहीं मानते । उनकी ऐसी मान्यता ऋजुसूत्र नयाभास है ; क्योंकि उक्त मान्यता प्रतीतिविरुद्ध है । प्रत्यभिज्ञान प्रमाणसे प्रत्येक वाह्य और अन्तरंग द्रव्य पूर्वपर्याय और उत्तरपर्यायमें अनुस्यूत ही सिद्ध होता है । जैसे मिट्टी के पिण्डसे घड़ा वन जानेपर भी मिट्टीपनेका नाश नहीं होता । फिर भी द्रव्यकी पर्याय प्रतिक्षण उत्पन्न और नष्ट होती रहती है । अतः वस्तुको द्रव्यरूपसे नित्य और पर्यायरूपसे अनित्य माननेपर कूटस्थताका प्रसंग नहीं आता और ऐसा होनेपर उसमें सर्वथा अर्थक्रियाका भी विरोध नहीं होता जिसमें उसे अवस्तुपना प्राप्त हो ।

वौद्धोंका ही एक भेद योगाचार है वह विज्ञानद्वैतवादी है, वाह्य पदार्थोंको नहीं मानता । उसका कहना है कि वास्तविक दृष्टिसे विचार करनेपर न कोई किसीका कारण है और न कोई किसीका कार्य है और कार्यकारण भावका अभाव होनेसे न कोई किसीका ग्राहक है न कोई किसीसे ग्राह्य है, न कोई किसीका वाचक है, न कोई किसीका वाच्य है । और जब कार्यकारणभावकी तरह ग्राह्यग्राहकभाव, वाच्यवाचकभाव भी नहीं है तो वाह्य पदार्थ कैसे सिद्ध हो सकता है । योगाचारकी यह मान्यता भी ऋजुसूत्रनयाभास है । क्योंकि कार्यकारणभाव आदिको वास्तविक माने विना योगाचार अपने पक्षका समर्थन और दूसरेके पक्षका

१. यद् अ०, मु० १ । २. तदा भासोऽभि—मु० २ । ३. ता चेति मु० १ । ४. —कारण अ०, व०, मु० १ । ५. क्व प्रेत्यभावादिर्द्रव्यस्य निह्नवो मु० २ । ६. सर्वदेष्टा मु० २ ।

कालादि भेदतोऽर्थस्य भेदं यः प्रतिपादयेत् ।
सोऽत्र शब्दनयः शब्दप्रधानत्वादुदाहृतः ॥८२॥
विश्वदृश्वास्य जनिता सूनुरित्येकमादृताः ।
पदार्थं कालभेदेऽपि व्यवहारानुरोधतः ॥८३॥
करोति क्रियते पुष्यस्तारकापोऽभ इत्यपि ।
कारकव्यक्तिसंख्यानां भेदेऽपि च परे जनाः ॥८४॥
एहि मन्ये रथेनेत्यादिकसाधनभिद्यपि ।
संतिष्ठेतावतिष्ठेतेत्याद्युपग्रहभेदने ॥८५॥
तन्न श्रेयः परीक्षायामिति शब्दः प्रकाशयेत् ।
कालादिभेदनेऽप्यर्थाभेदनेऽतिप्रसङ्गतः ॥८६॥

खण्डन कैसे कर सकेगा। अपने पक्षके समर्थनमें वह जो कुछ बोलेगा, वह वाचक कहा जायेगा और उसका जो अभिप्राय होगा वह वाच्य कहा जायेगा। तभी वह स्वपक्षका समर्थन कर सकता है। और ऐसा होनेपर वाच्यवाचकभावकी सिद्धि होती है। इसपरसे विज्ञानाद्वैतवादी योगाचारका कहना है कि वास्तवमें तो वाच्यवाचकभाव आदि नहीं हैं, किन्तु लोकव्यवहारमें उन्हें माना जाता है अतः कल्पित लोकव्यवहारसे हम स्वपक्षका साधन और विरोधीपक्षका दूषण करेंगे। तो जैनाचार्यका कहना है कि एक लोकव्यवहार सत्य और एक परमार्थ सत्य ये दो प्रकारके सत्य भी प्रमाणसे सिद्ध नहीं होते। तब बुद्धका धर्मोपदेश भी वाच्य-वाचकके अभावमें कैसे बन सकता है। तथा आधारभूत द्रव्यको न माननेसे सामानाधिकरण्यभावका भी अभाव हो जायेगा। दो पदार्थोंका समान अधिकरणमें अर्थात् एक वस्तुमें ठहरनेपर ही समान अधिकरणपना बनता है क्षणिकवादमें ऐसा होना सम्भव नहीं है। और सामानाधिकरण्यके अभावमें विशेषण-विशेष्यभाव भी नहीं बनता। जैसे 'सब क्षणिक हैं सत् होनेसे' यहाँ 'सब' विशेष्य है, क्षणिक आदि उसके विशेषण हैं। सामानाधिकरण्यके अभावमें यह विशेषण-विशेष्यभाव कैसे बन सकता है और विशेषण-विशेष्यके अभावमें साध्यसाधनभाव भी नहीं बन सकता। तथा द्रव्यके अभावमें संयोग और विभाग भी नहीं बन सकता, न क्रिया ही बन सकती है। क्रियाके अभावमें कारकोंकी व्यवस्था नहीं बन सकती। और तब कोई भी वस्तु वास्तवमें अर्थक्रियाकारी नहीं हो सकती। सदृश और विसदृश परिणाम भी नहीं बन सकते क्योंकि परिणामी द्रव्यको आप मानते नहीं। परिणामीके अभावमें परिणाम कैसे हो सकता है। और सदृश तथा विसदृश परिणामके अभावमें स्वसन्तान और परसन्तानकी स्थिति नहीं बनती, क्योंकि समानता और असमानताके आधारपर ही स्वसन्तान और परसन्तान सिद्ध होती है। समुदाय भी नहीं बनता क्योंकि समुदायी अनेक द्रव्योंके असमुदायरूप अवस्थाको त्यागकर समुदायरूप अवस्थाको स्वीकार करनेपर ही समुदाय बन सकता है। सो आप मानते नहीं हैं। इसीसे जीवन-मरण, शुभ-अशुभकर्मोंका अनुष्ठान, उनका फल पुण्य-पापका, बन्ध आदि भी नहीं बनता। तब संसार और मोक्षकी व्यवस्था कैसे रह सकती है। अतः बौद्धोंका क्षणिकवाद उचित नहीं है।

अर्थनयोंका वर्णन करके अब शब्दनयको कहते हैं—

काल, कारक, लिंग, संख्या, साधन और उपग्रहके भेदसे जो नय अर्थके भेदका कथन करता है, उसे यहाँ शब्दप्रधान होनेसे शब्दनय कहते हैं। व्यवहारनयके आग्रहसे 'इसके विश्वको जिसने देख लिया है ऐसा पुत्र पैदा होगा' इस प्रकार कालभेदके होनेपर भी पदार्थका एकरूप ही अंगीकार करते हैं। देवदत्त करता है और देवदत्तके द्वारा किया जाता है इस प्रकार कारकभेद होनेपर भी अन्य लोग पदार्थको एक-रूप ही मानते हैं। 'पुष्यः' एक व्यक्ति है और 'तारकाः' बहुव्यक्तिका सूचक है। इस प्रकार व्यक्तिभेद होने-पर भी पदार्थभेद नहीं मानते। 'आपः' बहुवचनान्त है और 'अम्भः' एकवचनान्त है। इस प्रकार वचन-

भेद होनेपर भी अर्थभेद नहीं मानते। 'तुम जाओ, तुम समझते हो कि मैं रथसे जाऊँगा।' यहाँ साधन-भेद होनेपर भी तथा सन्तिष्ठेत, और अवतिष्ठेतमें उपग्रहभेद होनेपर भी अर्थभेद नहीं मानते। किन्तु उनका ऐसा मानना परीक्षा करनेपर उचित प्रतीत नहीं होता, यह शब्दनय कहता है क्योंकि कालादिका भेद होनेपर भी अर्थका भेद न माननेमें अतिप्रसंग दोष आता है।

व्यवहारनय कालादिका भेद होनेपर भी अर्थभेद नहीं मानता। किन्तु शब्दनय काल, कारक, लिंग, संख्या, साधन और उपग्रहके भेदसे अर्थभेद मानता है। आशय यह है कि जैसे प्रमाण अनन्त धर्मात्मक वस्तुका बोधक है वैसे ही शब्द भी अनन्तधर्मात्मक वस्तुका वाचक है। अन्य वैयाकरण वाचक शब्दके रूपमें परिवर्तन होनेपर भी वाच्य पदार्थके रूपमें कोई परिवर्तन नहीं मानते। किन्तु जैन शाब्दिकोंका मत है कि वाचकमें जो लिंग, संख्या आदिका परिवर्तन होता है वह यों ही नहीं होता। जिन धर्मोंसे विशिष्ट वाचकका प्रयोग किया जाता है वे सब धर्म वाच्यमें रहते हैं। जैसे यदि गंगाके किनारेको संस्कृतके तटः, तटी और तटम्, इन तीन शब्दोंसे कहा जाये—इन तीनों शब्दोंका मूल एक तट शब्द ही है इसमें जो परिवर्तन हम देखते हैं वह लिंगभेदसे है—तो चूँकि ये तीनों शब्द क्रमशः पुलिंग, स्त्रीलिंग और नपुंसकलिंगमें निर्देश किये गये हैं अतः इनके वाच्यमें भी ये तीनों धर्म वर्तमान हैं। इसी तरह कालभेदसे एक ही वस्तु तीनरूपसे पुकारी जाती है। जब तक कोई वस्तु नहीं उत्पन्न हुई तब तक उसे 'होगी' कहते हैं। उत्पन्न होनेपर 'होती है' कहते हैं। कुछ समय बीतनेपर 'हुई' कही जाती है। यह तीनों 'होना' धातुके रूप हैं। और तीनों वस्तुकी तीन अवस्थाओंको बतलाते हैं। इसी तरह भिन्न कारकोंकी विवक्षासे एक ही वृक्ष 'वृक्षको' 'वृक्षसे' 'वृक्षके लिए' 'वृक्षमें' आदि अनेक रूपोंसे कहा जाता है। अतः ये शब्द वृक्षके भिन्न-भिन्न धर्मोंकी ओर संकेत करते हैं। एक बच्चा पुरुष होनेके कारण 'देवदत्त' कहा जाता है। वह यदि लड़कीका वेश धारण कर ले तो लोग उसे 'देवदत्ता' कहने लगते हैं। अतः लिंगभेदसे भी अर्थभेदका सम्बन्ध है। यह शब्दनयकी दृष्टिका तात्पर्य है। अतः वैयाकरण व्यवहारनयके अनुरोधसे 'इसके विश्वको देख चुकनेवाला पुत्र पैदा होगा' 'होनेवाला काम हो गया' इत्यादि प्रयोगोंमें कालभेद होनेपर भी एक ही वाच्यार्थ मानते हैं। 'जो विश्वको देख चुका वह पुत्र पैदा होगा' यहाँ भविष्यत्कालके साथ अतीत कालका अभेद मान लिया गया है क्योंकि इस प्रकारका व्यवहार देखा जाता है, किन्तु वह ठीक नहीं है क्योंकि कालभेद होनेपर भी अर्थमें भेद न माननेपर अति प्रसंग दोष आता है। जैसे, रावण हो चुका और शंख चक्रवर्ती आगे होगा। इन दोनोंको भी एक कहा जा सकेगा। यदि कहोगे कि रावण तो पहले हो चुका और शंख चक्रवर्ती आगे होगा, अतः इन दोनों शब्दोंका भिन्न विषय होनेसे एक अर्थ नहीं हो सकता तो 'जिसने विश्वको देख लिया है' और 'वह उत्पन्न होगा' इन दोनोंका भी एक अर्थ नहीं हो सकता, क्योंकि 'जिसने विश्वको देख लिया है' इस वाक्यका अर्थ अतीतकाल है और 'उत्पन्न होगा' इस वाक्यका अनागतकाल है अतः आगे होनेवाला पुत्र अतीतकालीन कैसे हो सकता है? यदि कहा जाता है कि अतीतकालमें अनागतकालका आरोप करनेसे एकार्थता बन जायेगी तो परमार्थसे कालभेद होनेपर भी एकार्थव्यवस्था नहीं बन सकती।

तथा 'करता है' यह कर्तृकारक है और 'किया जाता है' यह कर्मकारक है। इनमें कर्ता-कर्मका भेद होनेपर भी वैयाकरण अर्थभेद नहीं मानते। क्योंकि 'वही कुछ करता है' और 'वही किसीके द्वारा किया जाता है' ऐसी प्रतीति होती है। किन्तु परीक्षा करनेपर उनका यह कथन भी ठीक प्रतीत नहीं होता। क्योंकि ऐसा माननेपर 'देवदत्त घट बनाता है' इस वाक्यमें कर्ता देवदत्तके और कर्म घटके भी अभेदका प्रसंग आता है। तथा 'पुष्यः' पुल्लिग शब्द है और 'तारकाः' स्त्रीलिंग शब्द। इस प्रकार लिंगभेद होनेपर भी दोनोंका अर्थ नक्षत्र (तारे) किया जाता है। यह भी ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा माननेपर 'पटः' और 'कुटी' में पट और कुटीके भी एकत्वका प्रसंग आता है, क्योंकि दोनोंका लिंग भिन्न है।

तथा 'आपः' शब्द नित्य बहुवचनान्त है और 'अम्भः' शब्द एकवचनान्त है इस प्रकार वचनभेद

तथा कालादिनानात्वकल्पनं निःप्रयोजनम् ।
सिद्धं कालादिनैकेन कार्यस्येष्टस्य तत्त्वतः ॥८७॥
कालाद्यन्यतमस्यैव कल्पनं तैर्विधीयताम् ।
येषां कालादिभेदेऽपि पदार्थैकत्वनिश्चयः ॥८८॥
शब्दः कालादिभिर्भिन्नो[1] भिन्नार्थप्रतिपादकः ।
कालादिभिन्नशब्दत्वात्तादृक् सिद्धान्यशब्दवत् ॥८९॥
पर्यायशब्दभेदेन भिन्नार्थस्याधिरोहणात् ।
नयः समभिरूढः स्यात् पूर्ववच्चास्य निश्चयः ॥९०॥

होनेपर भी दोनोंका अर्थ जल किया जाता है। किन्तु यह भी ठीक नहीं है क्योंकि यदि वचनभेद होनेपर अर्थभेद नहीं माना जायेगा तो 'घटः' और 'तन्तवः' (धागे) का अर्थ भी एक हो जायेगा क्योंकि इन दोनोंमें वचनभेद है।

संस्कृत भाषामें परिहासमें उत्तम पुरुषके स्थानमें मध्यमपुरुषका और मध्यमपुरुषके स्थानमें उत्तमपुरुषका प्रयोग ठीक माना जाता है। किन्तु यह भी ठीक नहीं है क्योंकि इस तरह साधन भेद होनेपर भी अर्थमें भेद न माननेपर 'मैं पकाता हूँ' 'तू पकाता है' यहाँ भी दोनोंका एक अर्थ मानना होगा। तथा संस्कृतमें स्था धातुसे पूर्व 'सम्' उपसर्ग लगानेपर संतिष्ठते रूप बनता है, और 'अव' उपसर्ग लगानेपर 'अवतिष्ठते' रूप बनता है, इस तरह उपसर्ग भेद होनेपर भी दोनोंका अर्थ एक माना जाता है, किन्तु यह भी ठीक नहीं है क्योंकि उपसर्गभेद होनेपर भी अर्थभेद न माननेपर 'तिष्ठति' और 'प्रतिष्ठति' इन दोनों शब्दोंके अर्थ ठहरने और चलनेमें भी अभेदका प्रसंग आता है। अतः शब्दनयका कथन है कि कालादिके भेदसे शब्दका भिन्न ही अर्थ होता है।

कालादिका भेद होनेपर भी अर्थका अभेद माननेपर अन्य दोष देते हैं—

काल आदिके भेदसे अर्थका भेद माननेपर ही काल, कारक आदिकी भेदकल्पना उचित है अन्यथा तो काल आदिका भेद मानना ही निष्प्रयोजन है क्योंकि काल आदिमें-से किसी एकके माननेसे ही इष्टकी सिद्धि हो जाती है।

आशय यह है कि काल, कारक, लिंग, संख्या साधन आदिकी मान्यता तभी उचित है जब इनके भेदसे अर्थमें भी भेद माना जाये। यदि ऐसा नहीं माना जाता तो इनमेंसे किसी एकसे ही काम चल सकता है सबके माननेकी आवश्यकता ही क्या है।

यही बात आगे कहते हैं—

जो वैयाकरण काल आदिका भेद होनेपर भी पदार्थके एकत्वका ही निश्चय मानते हैं अर्थात् अर्थभेद नहीं मानते, उन्हें कालादिमें-से किसी एकको ही मानना चाहिए—सबके माननेकी आवश्यकता ही क्या है।

काल आदिके भेदसे अर्थभेदमें युक्ति देते हैं—

काल कारक आदिके द्वारा भिन्न शब्द भिन्न अर्थका प्रतिपादक होता है, काल आदिके भिन्नशब्द होनेसे। जैसे काल आदिके भेदसे सिद्ध हुए अन्य शब्द भिन्न-भिन्न अर्थके प्रतिपादक होते हैं।

अब समभिरूढ़नयको कहते हैं—

पर्यायवाची शब्दोंके भेदसे भिन्न अर्थका अधिरोहण करनेसे समभिरूढ़ नय होता है। पूर्वके समान इसका निश्चय कर लेना चाहिए।

---

१. भिन्नाभिन्नार्थ–मु० १, २।

इन्द्रः पुरन्दरः शक्र इत्याद्या भिन्नगोचराः ।
शब्दा विभिन्नशब्दत्वाद् वाजिवारणशब्दवत् ॥९१॥
तत्क्रियापरिणामोऽर्थस्तथैवेति विनिश्चयात् ।
एवंभूतेन नीयेत क्रियान्तरपराङ्मुखः ॥९२॥
यो[1] यं क्रियार्थमाचष्टे नासावन्यत्क्रियं[2] ध्वनिः ।
पठतीत्यादिशब्दानां पाठाद्यर्थत्वसंजनात्[3] ॥९३॥

सर्वदृश्वा (जिसने सबको देख लिया है) और विश्वदृश्वा (जिसने विश्वको देख लिया है) ये दोनों पर्यायवाची शब्द हैं, किन्तु शब्दनय इनका एक ही अर्थ मानता है भिन्न-भिन्न अर्थ नहीं मानता । इसी तरह भविता (सं० लुट्लकार), भविष्यति (सं० लृट्लकार) का भी एक ही अर्थ मानता है । तथा 'क्रियते' 'विधीयते', 'करोति', 'विदधाति' इन सब धातु शब्दोंका भी एक ही अर्थ मानता है । इसी तरह पुष्य और तिष्यका, तारक और उडूका आपः और वाःका, अम्भः और जलका भी एक ही अर्थ मानता है, क्योंकि इन पर्यायवाची शब्दोंमें काल, कारक, लिंग आदिका भेद नहीं है । किन्तु समभिरूढनय पर्यायभेदसे भी भिन्न अर्थ मानता है । जैसे—

इन्द्र, शक्र और पुरन्दर आदि शब्दोंका अर्थ भिन्न है क्योंकि ये सब शब्द भिन्न-भिन्न हैं, जैसे वाजि (घोड़ा) और वारण (हाथी) शब्द है ।

इन्द्र, शक्र और पुरन्दर ये तीनों शब्दोंका सामान्य अर्थ इन्द्र ही है । शब्दनय भी ऐसा ही मानता है क्योंकि इन तीनों शब्दोंमें लिंग, संख्या आदिका भेद नहीं है । किन्तु समभिरूढनय शब्दभेदसे अर्थभेद मानता है । अतः उसके मतसे प्रत्येक पर्याय शब्दका भी अर्थ भिन्न है । जैसे इन्द्र शब्दका व्युत्पत्त्यर्थ है आनन्द करनेवाला, शक्रका है शक्तिशाली और पुरन्दरका है नगरोंको उजाड़नेवाला । अतः इस नयका मन्तव्य है कि स्वर्गके अधिपतिको इन्द्र इसलिए कहते हैं कि वह आनन्द करता है, शक्तिशाली होनेसे उसे शक्र कहते हैं और नगरोंको उजाड़नेवाला होनेसे (इसका सम्बन्ध हिन्दूधर्मके एक पौराणिक कथानकसे है) पुरन्दर कहते हैं । अतः यह नय निरुक्तिके भेदसे प्रत्येक शब्दका भिन्न-भिन्न अर्थ मानता है ।

अब एवंभूत नयको कहते हैं—

अन्य क्रियाओंसे विमुख और उसी क्रियारूप परिणत हुए अर्थको उसी रूपसे निश्चय करनेवाला नय एवंभूत है ।

देवताओंका राजा इन्द्र आनन्दरूप क्रिया करता हो या न करता हो समभिरूढ नय उसे इन्द्र शब्दसे कहना पसन्द करता है, जैसे गाय चलती हो या न चलती हो उसे गौ कहा जा सकता है । किन्तु एवंभूत नय देवराजको उसी समय इन्द्र कहना पसन्द करता है जब वह आनन्द करता हो । गाय को उस समय गौ कहा जा सकता है जब वह चलती हो, क्योंकि यह नय जिस शब्दका जो व्युत्पत्ति सिद्ध अर्थ है तदनुसार क्रिया करते हुए ही उस शब्दके प्रयोगको उचित मानता है । क्योंकि—

जो शब्द जिस क्रिया रूप अर्थको कहता है वह अन्य क्रियारूप अर्थको नहीं कहता । क्योंकि पठति इत्यादि शब्दोंका पढ़ना आदि अर्थ पाया जाता है ।

एवंभूतनयका मत है कि सब शब्द क्रियापरक हैं । गौ, अश्व आदि जो जातिवाचक शब्द माने जाते हैं वे भी क्रियाशब्द ही हैं जो आशु (शीघ्र) गामी होता है उसे अश्व कहते हैं । शुक्ल, नील आदि गुणवाचक माने जानेवाले शब्द भी क्रिया शब्द ही हैं । शुभ्र होनेसे शुक्ल और नीला होनेसे नील कहा जाता है । देवदत्त आदि ऐच्छिक शब्द भी क्रिया शब्द हैं । देव जिसे देवें उसे देवदत्त कहते हैं । इसी तरह जो दण्ड लिये

---

१. यत् मु० २ । २. –वन्यक्रियां मु० २, –वन्यत्क्रियं मु० १ । ३. –द्यर्थप्रसंजनम् मु० २ ।

इत्यन्योन्यमपेक्षायां सन्तः शब्दादयो नयाः ।
निरपेक्षाः पुनस्ते स्युस्तदाभासाविरोधतः ॥९४॥
तत्रर्जुसूत्रपर्यन्ताश्चत्वारोऽर्थनया मताः ।
त्रयः शब्दनयाः शेषाः शब्दवाच्यार्थगोचराः ॥९५॥
पूर्वो पूर्वो नयो भूमविषयः कारणात्मकः ।
परः परः पुनः सुक्ष्मगोचरो हेतुमानिह ॥९६॥
सन्मात्रविषयत्वेन संग्रहस्य न युज्यते ।
महाविषयता भावाभावार्थान्नैगमान्नयात् ॥९७॥
यथा हि सति संकल्पस्तथैवासतिवेधते ।
तत्र प्रवर्तमानस्य नैगमस्य महार्थता ॥९८॥

हुए हों उसे दण्डी और जो सींगवाला हो उसे विषाणी कहते हैं, लोकमें जो द्रव्य, गुण, क्रिया आदिके निमित्तसे शब्दोंकी प्रवृत्ति पायी जाती है वह व्यवहार मात्रसे है, निश्चयसे नहीं, ऐसा यह नय मानता है।

आगे कहते हैं कि ये शब्द समभिरूढ़ और एवंभूत नय सापेक्ष अवस्थामें सम्यक् और निरपेक्ष अवस्थामें मिथ्या होते हैं—

इस प्रकार परस्परमें सापेक्ष होनेपर शब्द समभिरूढ़ एवंभूत नय समीचीन होते हैं और निरपेक्ष होनेपर नयाभास होते हैं क्योंकि तब उनमें परस्परमें विरोध प्रतीत होता है।

उक्त तीनों शब्द नय परस्परमें यदि एक दूसरेकी अपेक्षा न करके अपनी ही बात कर एकान्त रूपसे आग्रह करने लगते हैं तो वे मिथ्यानय है अर्थात् यदि शब्दनय समभिरूढ़ एवंभूतनयकी अपेक्षा नहीं रखता उन दोनों नयोंके विषयोंको मिथ्या बतलाता है तो वह शब्दाभास है। तथा समभिरूढ़नय यदि शब्द और एवंभूतनयोंका निराकरण करके केवल अपने ही विषयकी सत्यताका दावा करता है तो वह समभिरूढ़नयाभास है। इसी प्रकार एवंभूतनयके सम्बन्धमें भी जानना चाहिए।

उक्त सात नयोंमें अर्थनय और शब्दनयका भेद बतलाते हैं—

उक्त सात नयोंमेंसे ऋजुसूत्र पर्यन्त चार अर्थ नय माने गये हैं, और शेष तीन शब्दनय हैं; क्योंकि वे शब्दवाच्य अर्थको विषय करते हैं।

नैगम, संग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र नयोंको अर्थनय कहते हैं क्योंकि ये चारों नय अर्थप्रधान हैं, प्रधान रूपसे अर्थको ही विषय करते हैं। शेष तीन नय शब्दनय हैं क्योंकि शब्दकी प्रधानतासे अर्थको विषय करते हैं, उनका विषय शब्दके द्वारा वाच्य अर्थ है। सातों नयोंके जो लक्षण ऊपर कहे हैं उनसे उनकी अर्थप्रधानता तथा शब्दप्रधानता स्पष्ट हो जाती है।

उक्त नयोंमें कौन नय बहुविषयवाला है और कौन नय अल्पविषयवाला है, आगे यह बतलाते हैं—

पहला-पहला नय बहुत विषयवाला है क्योंकि वह कारणरूप है। और आगे-आगेका नय सूक्ष्म विषयवाला है क्योंकि वह कार्यरूप है।

आगे उक्त कथनको स्पष्ट करते हुए संग्रहनयसे नैगमनयको बहुत विषयवाला बतलाते हैं—

संग्रहनयका विषय केवल सत्तामात्र है अतः भाव और अभाव रूप अर्थको विषय करने वाले नैगमनयसे संग्रहनय बहुत विषयवाला नहीं हो सकता। क्योंकि जैसे सत्पदार्थमें संकल्प होता है वैसे ही असत् पदार्थमें भी संकल्पका बोध होता है। अतः सत् और असत्में प्रवर्तमान नैगमनयका महान् विषय है।

यहाँसे यह बतला रहे हैं कि पूर्व-पूर्वके नयोंका विषय बहुत है और उत्तर-उत्तरके नयोंका विषय

संग्रहाद् व्यवहारोऽपि सद्विशेषाववोधकः ।
न भूमविषयोऽशेषसत्समूहोपदर्शिनः ॥९९॥
नर्जुसूत्रः प्रभूतार्थो वर्तमानार्थगोचरः ।
कालत्रितयवृत्यर्थगोचराद् व्यवहारतः ॥१००॥
कालादिभेदतोऽप्यर्थमभिन्नमुपगच्छतः ।
नर्जुसूत्रान्महार्थोऽत्र शब्दस्तद्विपरीतवित् ॥१०१॥
शब्दात् पर्यायभेदेनाभिन्नमर्थमभीप्सिनः ।
न स्यात् समभिरूढोऽपि महार्थस्तद्विपर्ययः ॥१०२॥

थोड़ा है। सातों नयोंमें सबसे प्रथम नाम नैगमनयका है उसके बाद संग्रहनय आता है। नैगमनयका विषय महान् है और संग्रहनयका विषय उससे थोड़ा है क्योंकि संग्रहनय केवल सत् को ग्रहण करता है और नैगमनय सत् और असत् दोनोंको ग्रहण करता है। यह बात दोनों नयोंके गत उदाहरणोंसे स्पष्ट है। नैगमनय वस्तुके अभावमें भी उसके संकल्पमात्रको ही ग्रहण करता है। जैसे पानी वगैरह भरनेमें लगे हुए व्यक्तिसे यदि कोई पूछता है कि आप क्या करते हैं तो वह उत्तर देता है रोटी बना रहा हूँ। किन्तु अभी तो वहाँ आटा तक भी मौजूद नहीं है। फिर भी उसका संकल्प रोटी बनानेका है अतः उसके अभावमें भी वह कहता है कि मैं रोटी बना रहा हूँ। परन्तु संग्रहनय तो केवल सत्को ही ग्रहण करता है। जैसे 'घट' कहनेसे सब घटोंका ग्रहण होता है।

आगे कहते हैं कि संग्रहनयसे व्यवहारनयका विषय अल्प है—

समस्त सत्पदार्थोंके समूहको विषय करनेवाले संग्रहनयसे सत्के किसी एक भेदका ज्ञान करानेवाला व्यवहारनय भी अधिक विषयवाला नहीं है।

संग्रहनयसे ग्रहण किये गये पदार्थोंके भेद-प्रभेदको ग्रहण करनेवाला व्यवहारनय है। अतः संग्रहनय बहुविषयवाला है और व्यवहारनय अल्प विषयवाला है। जैसे संग्रहनय 'सत्' से समस्त सत्पदार्थोंको ग्रहण करता है। किन्तु व्यवहारनय उसके भेदोंमेंसे जीव या अजीव आदिको ग्रहण करता है।

आगे व्यवहारनयसे ऋजुसूत्रको अल्प विषयवाला बतलाते हैं—

भूत, भविष्यत् और वर्तमान तीनों कालोंमें रहनेवाले अर्थोंको विषय करनेवाले व्यवहारनयसे केवल वर्तमान अर्थोंका विषय करनेवाला ऋजुसूत्र बहुविषयवाला नहीं है।

व्यवहारनय तो त्रिकालवर्ती पदार्थोंको विषय करता है और ऋजुसूत्रनय केवल वर्तमानकालकी पर्यायको ही विषय करता है अतः व्यवहारनयसे ऋजुसूत्रका विषय अल्प है।

आगे ऋजुसूत्रनयसे शब्दनयको अल्पविषयवाला बतलाते हैं—

काल कारक आदिका भेद होते हुए भी अभिन्न अर्थको स्वीकार करनेवाले ऋजुसूत्रनयसे उससे विपरीत अर्थको जाननेवाला शब्दनय महाविषयवाला नहीं है।

ऋजुसूत्रनय काल कारक आदिके भेदसे अर्थको भेदरूप नहीं मानता किन्तु शब्दनय मानता है। अतः शब्दनयसे ऋजुसूत्रनयका विषय महान् है और ऋजुसूत्रसे शब्दनयका विषय अल्प है।

आगे कहते हैं कि शब्दनयसे समभिरूढ़नयका विषय अल्प है—

पर्यायभेदसे अभिन्न अर्थको स्वीकार करनेवाले शब्दनयसे उससे विपरीत समभिरूढ़ नय भी महाविषयवाला नहीं है।

शब्दनय शब्दभेदसे अर्थभेद नहीं मानता। इन्द्र, शक्र, पुरन्दर आदि पर्यायवाची शब्दोंका अभिन्न अर्थ मानता है। किन्तु समभिरूढ़नय प्रत्येक शब्दका अर्थ भिन्न-भिन्न मानता है। अतः शब्दभेदसे अर्थभेद न माननेवाले शब्दनयसे शब्दभेदसे अर्थभेद माननेवाला समभिरूढ़नय अल्पविषयवाला है।

क्रियाभेदेऽपि चाभिन्नमर्थमभ्युपगच्छतः ।
नैवंभूतः प्रभूतार्थो नयः समभिरूढतः ॥१०३॥
नैगमा[1] प्रातिकूल्येन न संग्रहः प्रवर्तते ।
ताभ्यां वाच्यमिहाभीष्टा सप्तभङ्गी विभागतः ॥१०४॥
नेगमव्यवहाराभ्यां विरुद्धाभ्यां तथैव सा ।
सा[2] नैगमर्जुसूत्राभ्यां तादृग्भ्यामविगानतः ॥१०५॥
सा[3] शब्दान्निगमादन्यायुक्तात् समभिरूढतः ।
सैवंभूताच्च सा ज्ञेया विधानप्रतिषेधगा ॥१०६॥
संग्रहादेश्च शेषेण प्रतिपक्षेण गम्यताम् ।
तथैव व्यापिनी सप्तभङ्गी नयविदां मता ॥१०७॥
विशेषैरुत्तरैः सर्वैर्नयानामुदितात्मनाम् ।
परस्परविरुद्धार्थैर्द्वन्द्ववृत्तैर्[4]यथायथम् ॥१०८॥
प्रत्येया प्रतिपर्यायमविरुद्धा तथैव सा ।
प्रमाणसप्तभङ्गीव तां विना नाभिवाग्गतिः ॥१०९॥

आगे कहते हैं कि समभिरूढ़ नयसे एवंभूत अल्पविषयवाला है—

क्रियाभेद होनेपर भी अभिन्न अर्थको स्वीकार करनेवाले समभिरूढ़नयसे एवंभूतनय बहुविषयवाला नहीं है।

सारांश यह है कि एवंभूतनय स्वर्गके स्वामीको उसी समय इन्द्र मानता है जब वह आनन्द करता होता है। क्योंकि इन्द्रका अर्थ आनन्द करनेवाला है। किन्तु समभिरूढ़नय यद्यपि इन्द्रका अर्थ आनन्द करनेवाला ही मानता है किन्तु उसने कभी भी आनन्द किया हो और वर्तमानमें वह कुछ अन्य कार्य करता हो तब भी उसे इन्द्र ही मानता है। अतः समभिरूढ़नयसे एवंभूतनयका विषय कम है।

आगे नयवाक्यकी प्रवृत्तिको बतलाते हैं—

संग्रहनय नैगमनयके अनुकूल होकर प्रवृत्ति नहीं करता अर्थात् प्रतिकूल होकर प्रवृत्ति करता है। अतः उन दोनों नयोंके द्वारा यहां भेद करके अभीष्ट सप्तभंगी कह लेना चाहिए। उसी प्रकार परस्परमें विरुद्ध नैगम और व्यवहारनयके द्वारा सप्तभंगीका कथन कर लेना चाहिए तथा परस्परमें विरुद्ध नैगम और ऋजुसूत्र नयोंके द्वारा सप्तभंगीका कथन कर लेना चाहिए। तथा विधि निषेधरूप वह सप्तभंगी नैगमनय और शब्दनयसे, नैगमनय और समभिरूढ़नयसे, और नैगमनय तथा एवंभूतनयसे जान लेनी चाहिए। नैगमनयकी ही तरह संग्रहादि शेष नयोंके भी उनके प्रतिपक्षी शेषनयोंके साथ सप्तभंगी जानलेना चाहिए। इस प्रकार नयवेत्ताओंके द्वारा मान्य सप्तभंगी सर्वनयोंमें व्याप्त है। परस्परमें विरुद्ध अर्थका कथन करनेवाले ऊपर कहे गये नयोंके समस्त उत्तर भेदोंके साथ भी यथायोग्य मेल करके सप्तभंगीका कथन कर लेना चाहिए। इस प्रकार प्रमाण सप्तभंगीकी तरह प्रत्येक पर्यायमें विरोध रहित सप्तभंगीको जानना चाहिए। उसके बिना वचनकी गति सम्भव नहीं है।

नैगमनयको संग्रह आदि शेष छह नयोंके साथ मिलानेसे छह सप्तभंगियाँ बनती हैं। संग्रहनयको व्यवहार आदि पाँच नयोंके साथ मिलानेसे पाँच सप्तभंगियाँ बनती हैं। व्यवहारनयको ऋजुसूत्र आदि चार नयोंके साथ मिलानेसे चार सप्तभंगियाँ बनती हैं। ऋजुसूत्रनयको शब्द आदि तीन नयोंके साथ मिलानेसे तीन सप्तभंगियाँ

---

१. नैगमप्रातिकूल्येन संग्रहः संप्रवर्तते मु० । २. स्यान्नैग –मु० २ । ३. स शब्दान्नैगमादन्या यु–मु० । ४. द्वन्द्ववृत्ति मु० २ ।

बनती हैं। शब्दनयको समभिरूढ़ आदि दो नयोंके साथ मिलानेसे दो सप्तभंगियाँ बनती हैं। और समभिरूढ़नयको एवंभूतनयके साथ मिलानेसे एक सप्तभंगी बनती है। इस प्रकार पक्ष और प्रतिपक्षरूपसे विधि-निषेधके द्वारा सात मूलनयोंकी (६ + ५ + ४ + ३ + २ + १ = २१) इक्कीस सप्तभंगियाँ जानना चाहिए।

तथा नैगमनयके नौ भेदोंका परसंग्रह और अपरसंग्रहके साथ कथन करनेसे अठारह सप्तभंगियाँ होती हैं। नैगमनयके नौ भेदोंका परव्यवहारनय और अपरव्यवहारनयके साथ कथन करनेसे भी अट्ठारह सप्तभंगियाँ होती हैं। नैगमनयके नौ भेदोंका ऋजुसूत्रके साथ कथन करनेसे नौ सप्तभंगियाँ होती हैं। नैगमनयके नौ भेदोंका शब्दनयके छह भेदोंके साथ कथन करनेसे ५४ सप्तभंगियाँ होती हैं। नैगमनयके नौ भेदोंका समभिरूढ़नयके साथ कथन करनेसे नौ और एवंभूतनयके साथ कथन करनेसे नौ, इस तरह सब ११७ सप्तभंगियाँ होती हैं।

इसी तरह संग्रह आदि नय भेदोंको शेष नयोंके भेदोंके साथ मिलाकर कथन करनेसे सप्तभंगियाँ होती हैं। इस प्रकार उत्तरनयोंकी १७५ सप्तभंगियाँ जानना चाहिए। अर्थात् नैगमनयकी ११७, संग्रहनयकी २२, व्यवहारनयकी १८, ऋजुसूत्रनयकी ६ और शब्दनयकी १२। प्रत्येक वस्तुके प्रत्येक धर्ममें उसकी प्रतिपक्षी धर्मकी योजना करके विधि-निषेधकी कल्पना करनेसे सप्तभंगीकी निष्पत्ति होती है। उसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—संकल्पमात्रको ग्रहण करनेवाले नैगमनयका आश्रय लेकर विधि कल्पना होती है और उसके प्रतिपक्षी संग्रहनयके आश्रयसे निषेध कल्पना होती है। क्योंकि प्रस्थ आदिका संकल्प मात्र ही तो प्रस्थ आदि नहीं है। विद्यमान प्रस्थको ही प्रस्थ कहा जाता है। इसी तरह नैगमनयके प्रतिपक्षी व्यवहारनयके आश्रयसे भी निषेधकी कल्पना की जाती है क्योंकि व्यवहारनयकी दृष्टिसे प्रस्थपर्याय द्रव्यसे भिन्न नहीं है। अतः वह द्रव्यरूप ही है जो द्रव्य नहीं है उसे जान नहीं सकते। नैगमनयके साथ उसके प्रतिपक्षी ऋजुसूत्र नयका आश्रय लेनेसे भी निषेध कल्पना होती है क्योंकि ऋजुसूत्र दृष्टिसे प्रस्थादि पर्यायमात्र है अन्यथा उसकी प्रतीति नहीं हो सकती। शब्दनयका कथन है कि काल आदिके भेदसे भिन्न अर्थ प्रस्थ आदि रूप होता है। समभिरूढ़नयकी दृष्टिमें पर्यायभेदसे भिन्न अर्थ प्रस्थादिरूप होता है। एवंभूतनयकी दृष्टिमें प्रस्थादि क्रियारूप परिणत अर्थ ही प्रस्थादि रूप होता है। इस तरह नैगमनयके साथ इन प्रतिपक्षी नयोंकी योजना करनेसे विधि और निषेधकी कल्पना होती हैं क्योंकि नैगमनयका विषय इन नयोंको मान्य नहीं है। इन्हीं विधि और निषेधकी योजनासे सप्तभंग बनते हैं, है, नहीं, क्रमसे है नहीं, अवक्तव्य। हैऔर अवक्तव्य, नहीं और अवक्तव्य, है, नहीं और अवक्तव्य। इस तरह नैगमनयके साथ उसके प्रतिपक्षी छह नयोंकी योजनासे छह सप्तभंगियाँ बनती हैं।

इसी तरह संग्रहनयका आश्रय करनेसे विधि कल्पना की जाती है कि सब केवल सत् ही हैं गधेके सींगकी तरह असत्की प्रतीति नहीं होती। उसके प्रतिपक्षी व्यवहारनयके आश्रयसे निषेधकी कल्पना की जाती है कि सब केवल सत् ही नहीं हैं क्योंकि वस्तुकी प्रतीति केवल सत् रूपसे नहीं होती बल्कि द्रव्यादि रूपसे होती है। संग्रहके प्रतिपक्षी ऋजुसूत्रनयके आश्रयसे भी प्रतिषेध कल्पना होती है। ऋजुसूत्र नय कहता है कि सब सत्स्वरूप नहीं हैं क्योंकि वस्तुकी प्रतीति केवल वर्तमान रूपसे ही होती है अतः वस्तु अतीत और अनागत रूपसे असत् है। इसी तरह शब्दनय कहता है कि सब सत्स्वरूप नहीं हैं क्योंकि काल आदिके भेदके द्वारा भिन्न अर्थकी उपलब्धि होती है। एवंभूतनय कहता है कि सब सत्स्वरूप नहीं है जो अर्थ उस क्रियारूप परिणत हो रहा है वही अर्थ उस शब्दवाच्य होता है। इस प्रकार संग्रहनयके साथ उसके प्रतिपक्षी पाँच नयोंकी योजनाके द्वारा विधिनिषेधकी कल्पना करनेसे पाँच सप्तभंगियाँ होती हैं। सात भंग उक्त प्रकारसे ही जानना चाहिए।

इसी प्रकार व्यवहारनयके द्वारा विधि की जाती है कि सब द्रव्यादिस्वरूप हैं। उसका प्रतिपक्षी ऋजुसूत्रनय प्रतिषेध करता है कि सब द्रव्यादिस्वरूप नहीं है केवल पर्यायमात्रको ही उपलब्धि होती है। शब्दनय समभिरूढ़ और एवंभूतनय भी व्यवहारनयके वक्तव्यका निषेध करते हुए कहते हैं कि सब द्रव्यादि

[तत्र प्रश्नवशात्कश्चिद्विधौ शब्दः प्रवर्तते ।
स्यादस्त्येवाखिलं यद्वत् स्वरूपादिचतुष्टयात् ॥४९॥
स्यान्नास्त्येव विपर्यासादिति कश्चिन्निषेधने ।
स्याद्द्वैतमेव तद्द्वैतादित्यस्तित्वनिषेधयोः ॥५०॥
क्रमेण यौगपद्याद्वा स्यादवक्तव्यमेव तत् ।
स्यादस्त्यवाच्यमेवेति यथोचितनयार्पणात् ॥५१॥
स्यान्नास्त्यवाच्यमेवेति तत एव निगद्यते ।
स्याद्द्वयावाच्यमेवेति सप्तभंग्यविरोधतः ॥५२॥

स्वरूप नहीं हैं क्योंकि कालादिके भेदसे, पर्यायभेदसे और क्रियाभेदसे भिन्न अर्थकी उपलब्धि होती है। इस तरह व्यवहारनयके साथ उसके प्रतिपक्षी चार नयोंकी योजनाके द्वारा विधिनिषेध कल्पना करनेसे चार सप्तभंगी होती हैं।

ऋजुसूत्रनय विधि करता है कि सब पर्याय मात्र ही हैं। उसके प्रतिपक्षी शब्दनय, समभिरूढ़नय और एवंभूतनय उसका प्रतिषेध करते हैं कि सब पर्यायमात्र नहीं हैं, काल आदिके भेदसे, पर्यायभेदसे या क्रिया भेदसे भिन्न पर्यायकी उपलब्धि देखी जाती है। ऋजुसूत्रनयके साथ उसके प्रतिपक्षी इन तीन नयोंकी योजनाके द्वारा विधिनिषेधकी कल्पना करनेसे तीन सप्तभंगियाँ बनती हैं।

शब्दनय विधि करता है कि सब कालादिभेदसे भिन्न हैं। उसके प्रतिपक्षी समभिरूढ़नय और एवंभूत निषेध करते हैं कि सब कालादिके भेदसे ही भिन्न नहीं हैं किन्तु पर्यायभेद और क्रियाभेदसे भी भिन्न अर्थकी प्रतीति होती है। इस प्रकार शब्दनयके साथ उसके प्रतिपक्षी दो नयोंकी योजना करके विधिनिषेधको कल्पना करनेसे दो सप्तभंगियाँ होती हैं सातभंग पूर्ववत् जानना चाहिए।

समभिरूढ़नय विधि करता है कि सब पर्यायभेदसे भिन्न हैं। उसका प्रतिपक्षी एवंभूतनय निषेध करता है कि सब पर्यायभेदसे ही भिन्न नहीं है; क्रिया भेदसे पर्यायका भेद पाया जाता है। इन दोनों नयोंकी विधिनिषेध कल्पनासे केवल एक ही सप्तभंगी होती है। इस तरह मूलनय सम्बन्धी २१ सप्तभंगियाँ जानना चाहिए। तथा मूल नयोंके उत्तर भेदोंके साथ भी उनके प्रतिपक्षी नयोंका अवलम्बन लेकर उक्त प्रकारसे सप्तभंगियोंकी योजना कर लेनी चाहिए।

आगे सप्तभंगीका कथन करते हैं—

प्रश्नके अनुसार कोई शब्द तो केवल विधिमें ही प्रवृत्त होता है जैसे—स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र स्वकाल और स्वभावसे सम्पूर्ण पदार्थ कथंचित् सत्स्वरूप ही हैं। कोई शब्द निषेधमें प्रवृत्ति करता है। जैसे, परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावसे सम्पूर्ण पदार्थ कथंचित् नास्तिस्वरूप ही हैं। कोई शब्द क्रमसे अस्तित्व और नास्तित्वमें प्रवृत्ति करता है जैसे, सम्पूर्णपदार्थ स्वद्रव्यादि चतुष्टयकी अपेक्षा कथंचित् सत्स्वरूप ही हैं और परद्रव्यादि चतुष्टयकी अपेक्षा कथंचित् असत्स्वरूप ही हैं। कोई शब्द युगपद् अस्तित्व-नास्तित्वमें प्रवृत्ति करता है जैसे, सम्पूर्ण पदार्थ कथंचित् अवक्तव्य ही हैं। इसी तरह यथायोग्य नयविवक्षा-से सम्पूर्णपदार्थ कथंचित् सत् अवक्तव्यरूप ही हैं, कथंचित् असदवक्तव्य रूप ही हैं तथा कथंचित् सद-सदवक्तव्य रूप ही हैं। इस प्रकार अविरोधपूर्वक सप्तभंगी होती है।

शंका समाधान पूर्वक सप्तभंगीके सम्बन्धमें प्रकाश डाला जाता है।

शंका—एक वस्तुमें स्याद्वादी जैन कथन करनेके योग्य अनन्तधर्म मानते हैं। अतः कथनके मार्ग भी अनन्त ही होना चाहिए, सात नहीं। अतः सप्तभंगीकी बात ठीक नहीं है।

समाधान—प्रत्येक धर्मके विधि और निषेधको अपेक्षासे सप्तभंग होते हैं। इस प्रकारसे एक वस्तुमें वर्तमान अनन्तधर्मोंके विधिनिषेधको लेकर अनन्त सप्तभंगियाँ भी हो सकती हैं। इसमें कोई विरोधकी बात नहीं है।

शंका—एक धर्मको लेकर तो वचनका एक ही भंग होना चाहिए, सात भंग नहीं, क्योंकि एक धर्मको सात प्रकारसे नहीं कहा जा सकता।

समाधान—प्रश्नके वशसे सात भंग होते हैं। जब प्रश्नके सात प्रकार हो सकते हैं तो उसके उत्तर रूप वचनोंके भी सात प्रकार होने चाहिए। प्रश्नके सात प्रकार होनेका कारण यह है कि वस्तुमें एक धर्मका कथन करनेपर अन्य धर्मोंका आक्षेप करना होता है।

शंका—वस्तुके एक धर्मका कथन करनेपर अन्य धर्मोंका आक्षेप क्यों करना होता है।

समाधान—क्योंकि वह धर्म उन अन्य धर्मोंके विना नहीं हो सकता। जैसे किसी वस्तुमें अस्तित्व धर्मकी जिज्ञासा होनेपर प्रश्नकी प्रवृत्ति होती है वैसे ही उस अस्तित्व धर्मके अविनाभावी नास्तित्व आदि धर्मोंकी जिज्ञासा होनेपर भी प्रश्नोंकी प्रवृत्ति होती है। इस प्रकार जिज्ञासाके सात प्रकार होनेसे प्रश्नोंके सात प्रकार होते हैं और प्रश्नोंके सात प्रकार होनेसे वचनके सात प्रकार होते हैं।

शंका—किसी वस्तुमें अस्तित्वधर्मका नास्तित्व आदि छह धर्मोंका अविनाभावी होना असिद्ध है अतः जिज्ञासाके सात प्रकार मानना भी अयुक्त है?

समाधान—नहीं, वह तो युक्तिसे सिद्ध है। और युक्ति इस प्रकार है—एक धर्मीमें अस्तित्वधर्म प्रतिषेध करने योग्य नास्तित्व आदि धर्मोंके साथ अविनाभावी है, धर्म होनेसे। जैसे कि हेतुका अस्तित्वधर्म नास्तित्वधर्मका अविनाभावी है। आशय यह है कि प्रत्येक वादी अनुमान प्रमाणके द्वारा अपने इष्ट तत्त्वकी सिद्धि करता है। अनुमानके तीन अंग होते हैं—पक्ष हेतु और दृष्टान्त। जैसे यह पर्वत अग्निवाला है धूमवाला होने से। जहाँ-जहाँ धुआँ होता है वहाँ-वहाँ आग होती है जैसे, रसोईघर। और जहाँ-जहाँ आग नहीं होती वहाँ धुआँ भी नहीं होता जैसे, नदी। इस अनुमानमें हेतु 'धूमवाला होनेसे' पर्वतमें भी रहता है, रसोईघरमें भी रहता है किन्तु नदीमें नहीं रहता। अतः यह हेतु सच्चा हेतु माना जाता है क्योंकि जो हेतु पक्ष पर्वतके समान सपक्ष रसोईघरमें तो रहता है किन्तु विपक्ष नदीमें नहीं रहता वही हेतु सच्चा होता है। अतः हेतुमें जैसे अस्तित्वधर्म नास्तित्वधर्मका अविनाभावी है वैसे ही सर्वत्र जानना चाहिए।

शंका—साध्यके न होनेपर साधनका नियम रूपसे न होना (नास्तित्व) ही तो साध्यके होनेपर साधनका होना (अस्तित्व) है। अतः अस्तित्व और नास्तित्व ये दो धर्म नहीं हैं। तब आप नास्तित्वको अस्तित्व धर्मका प्रतिषेध्य (निषेध करनेके योग्य) धर्म कैसे कहते हैं। इस प्रकार पररूपसे नास्तित्व तो स्वरूपसे अस्तित्व ही हुआ। अब यदि नास्तित्वको निषेध्य कहा जाता है तो उसका अविनाभावी होनेसे स्वरूपास्तित्वमें बाधा आती है। वस्तु उसी रूपसे अस्ति है और उसी रूपसे नास्ति है ऐसी प्रतीति तो नहीं होती।

समाधान—तब तो हेतुको जो बौद्धने त्रिरूपात्मक (पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व और विपक्षमें असत्त्व) माना है वह नहीं बनेगा। क्योंकि उक्तकथनके अनुसार हेतुका पक्ष सपक्षमें सत्त्व ही विपक्षमें असत्त्व है। यदि दोनोंको भिन्न मानते हो तो एक वस्तुमें भी स्वरूपसे अस्तित्व और पररूपसे नास्तित्वको भिन्न-भिन्न मानना चाहिए।

शंका—किसी एकमें अस्तित्वकी सिद्धि होनेपर उसकी अन्यत्र नास्तित्व सिद्धि हो जाती है अतः अस्तित्व और नास्तित्व ये दोनों भिन्न नहीं हैं।

समाधान—एकके अस्तित्वकी सिद्धिके सामर्थ्यसे अन्यत्र उसके नास्तित्वकी सिद्धि हो जानेपर उसे सामर्थ्यसिद्धि मानकर भी भिन्न नहीं मानना तो बड़ी विचित्र बात है। तब तो कहींपर किसीकी नास्तित्व-सिद्धिके सामर्थ्यसे अस्तित्वकी सिद्धि होनेसे दोनोंमें भिन्नताके अभावका प्रसंग आता है। जो इस प्रकार भाव (अस्तित्व) और अभाव (नास्तित्व) को एक कहता है वह न तो कहीं प्रवृत्ति कर सकता है और न कहीं-से निवृत्ति कर सकता है क्योंकि उसकी निवृत्तिका विषय जो भाव है वह अभावसे भिन्न नहीं है अभाव भावसे भिन्न नहीं है। अतः यथार्थमें अस्तित्व और नास्तित्वमें कहीं भेद मानना ही चाहिए। और जहाँ कहीं अस्तित्व

प्रतिषेध्य नास्तित्वके साथ अविनाभावी सिद्ध हो उसे ही हमारे उक्त अनुमानमें दृष्टान्त रूपसे समझ लेना चाहिए। अस्तु,

स्वरूपकी अपेक्षा अस्तित्व और पररूपकी अपेक्षा नास्तित्वमें कोई विरोध नहीं है। जैसे स्वरूपके ग्रहणसे वस्तुका अस्तित्व कायम है वैसे ही पररूपके त्यागपर भी वस्तुका अस्तित्व कायम है। यदि वस्तु स्वरूपके ग्रहणकी तरह पररूपको भी ग्रहण करने लगे तो अपने और परायेके भेदका सर्वथा अभाव हो जाये। इसी तरह यदि वस्तु पररूपके त्यागकी तरह स्वरूपको भी त्याग दें तो शून्यताका ही प्रसंग उपस्थित हो जाये। अतः सम्पूर्ण वस्तुएँ स्वद्रव्यमें हैं, परद्रव्यमें नहीं। स्वद्रव्यको स्वीकार और परद्रव्यको तिरस्कारकी व्यवस्थासे वस्तुका स्वरूप बनता है। स्वद्रव्यकी तरह परद्रव्यको भी स्वीकार करनेपर स्वद्रव्य और परद्रव्यके भेदका ही अभाव हो जायेगा। अतः जैसे जीवादि वस्तु स्वद्रव्य जीवत्व रूपसे है, परद्रव्य पुद्गलादि रूपसे नहीं है, स्वभाव ज्ञानादि रूपसे है, परभाव रूपादि रूपसे नहीं है। वैसे ही सब वस्तुओंके सम्बन्धमें जानना चाहिए।

इसी तरह प्रत्येक वस्तु स्वक्षेत्रमें है और परक्षेत्रमें नहीं है इसमें भी कोई विरोध नहीं है। क्योंकि स्वक्षेत्रके ग्रहण और परक्षेत्रके त्यागपर ही वस्तुका वस्तुत्व कायम है। अन्यथा क्षेत्रोंके संकरका प्रसंग आता है। निश्चयनयसे प्रत्येक वस्तुकी स्वात्मा ही उसका क्षेत्र है और व्यवहारनयसे आकाश आदि है। स्वद्रव्य और स्वक्षेत्रकी तरह प्रत्येकवस्तु स्वकालमें है, परकालमें नहीं है, इसमें भी कोई विरोध नहीं है। क्योंकि स्वकालके ग्रहण और परकालके त्यागसे ही वस्तुका वस्तुत्व कायम है अन्यथा कालोंके सांकर्यका प्रसंग आता है।

शंका—इस प्रकारसे तो एक वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्व दोनों सिद्ध हुए तब तो केवल अस्तित्व या केवल नास्तित्वकी सिद्धिकी बात तो नहीं रहती क्योंकि किसी वस्तुमें केवल अस्तित्व या केवल नास्तित्व नहीं रहता।

समाधान—नयविवक्षासे केवल अस्तित्व आदि भी सम्भव है। एक वस्तुमें अस्तित्व आदि नाना धर्मोंके सिद्ध होनेपर भी यदि वादि-प्रतिवादी उसमेंसे एक धर्मको मानता है तो जिस धर्मको वह नहीं मानता उसे उसका अविनाभावी मानकर सिद्ध किया जाता है। इस प्रकार एक वस्तुमें युक्तिपूर्वक सिद्ध किये गये अस्तित्व आदि सात धर्म किसी-किसी ज्ञाताके हृदयमें सात प्रकारकी शंकाएँ उत्पन्न करते हैं अतः सात प्रकारकी जिज्ञासा होती है। सात प्रकारकी जिज्ञासासे सात प्रकारके प्रश्न होते हैं और सात प्रकारके प्रश्नोंके उत्तर रूपमें सात प्रकारके वचन प्रयोग होते हैं अतः प्रश्नके वशसे एक वस्तुमें सप्तभंगी होती है, यह कथन उचित है। क्योंकि सातके अतिरिक्त आठवां भंगकी उत्पत्तिमें निमित्त प्रश्नान्तर सम्भव नहीं है और प्रश्नान्तर सम्भव न होनेका कारण यह है कि जिज्ञासान्तर सम्भव नहीं है। और जिज्ञासान्तर सम्भव न होनेका कारण यह है कि सातके अतिरिक्त कोई आठवीं शंका नहीं है। और नयी शंका उत्पन्न न होनेका कारण यह है कि विधिनिषेधकी कल्पनाके द्वारा वस्तुमें कोई आठवां अविरुद्ध अन्यधर्म नहीं बनता।

यदि कोई उक्त सात प्रकारके प्रश्नोंके अतिरिक्त नया प्रश्न उठाना चाहता है तो वह प्रश्न पृथक्-पृथक् अस्तित्व-नास्तित्वके सम्बन्धमें है या समस्त अस्तित्व-नास्तित्वके सम्बन्धमें है। यदि पृथक् अस्तित्व-नास्तित्वके सम्बन्धमें नया प्रश्न है तो प्रधानरूपसे अस्तित्व या नास्तित्व सम्बन्धी प्रश्न प्रथम और दूसरे नम्बरके प्रश्नोंमें ही गर्भित हो जाते हैं। यदि सत्त्वको गौण करके और नास्तित्वको प्रधान करके प्रश्न है तो दूसरे प्रश्नमें गर्भित हो जायेगा और यदि नास्तित्वको गौण करके और अस्तित्वको प्रधान करके प्रश्न है तो प्रथम प्रश्नमें गर्भित हो जायेगा।

यदि समस्त अस्तित्व-नास्तित्वके विषयमें नया प्रश्न है तो क्रमसे होनेपर तीसरेमें और युगपत् होनेपर चतुर्थमें गर्भित हो जाता है। इसी तरह पहले और चौथेको मिलाकर किये गये प्रश्न पाँचवेंमें, दूसरे और चौथेको मिलाकर किया गया प्रश्न छठेमें और तीसरे-चौथेको मिलाकर किया गया प्रश्न सातवेंमें गर्भित हो जाता है।

वाक्येऽवधारणं तावदनिष्टार्थनिवृत्तये।
कर्तव्यमन्यथानुक्तसमत्वात्तस्य कुत्रचित् ॥५३॥
सर्वथा तत्प्रयोगेऽपि सत्त्वादिप्राप्तिविच्छिदे।
स्यात्कारः संप्रयुज्येतानेकान्तद्योतकत्वतः ॥५४॥

इस तरह सभी अन्य नये प्रश्नोंका अन्तर्भाव सात ही प्रश्नोंमें हो जाता है।

पहले अस्तित्व और तीसरे अस्तित्व-नास्तित्वको मिलाकर नया प्रश्न उत्पन्न करना तो पुनरुक्त है क्योंकि पहला अस्तित्व भंग तो तीसरे भंगका ही अवयव होनेसे पूछा जा चुका है। इसी तरह प्रथम भंगको चतुर्थ आदि भंगोंके साथ, द्वितीय भंगको तीसरे आदि भंगोंके साथ, तीसरेको चौथे आदि भंगोंके साथ, चौथेको पाँचवें आदि भंगोंके साथ, पाँचवेंको छठेके साथ और छठेको सातवेंके साथ मिलाकर उत्पन्न हुए भंग भी पुनरुक्त जानने चाहिए। अतः तीसरे, चौथे, पाँचवें, छठे और सातवें भंगोंके योगसे भी नया भंग नहीं बन सकता।

शंका—तब तो तीसरे आदि भंग भी पुनरुक्त कहे जायेंगे ?

समाधान—नहीं, क्योंकि तीसरे अस्ति नास्ति भंगमें दोनों धर्मोंको क्रमसे प्रधानरूपसे कहा गया है, पहले और दूसरे भंगमें दोनोंको उस रूपसे नहीं कहा गया। पहलेमें केवल अस्तित्व धर्म प्रधान है और दूसरेमें केवल नास्तित्व धर्म प्रधान है, और चतुर्थ भंगोंमें दोनों धर्म युगपद् प्रधान हैं अतः वह भी पुनरुक्त नहीं है। पाँचवें भंगमें अस्तित्व और अवक्तव्यधर्म प्रधान हैं। छठेमें नास्तित्व और अवक्तव्यधर्म प्रधान हैं तथा सातवेंमें क्रम और अक्रमसे विवक्षित अस्तित्व और नास्तित्वधर्म प्रधान हैं, अतः पुनरुक्तिपना नहीं है।

शंका—इस तरह तो तृतीयको प्रथम भंगके साथ मिलानेपर दो अस्तित्व और एक नास्तित्वका प्राधान्य होनेसे तथा तीसरेको दूसरेके साथ मिलानेसे दो नास्तित्व और एक अस्तित्वकी प्रधानतासे अपुनरुक्त भंग बन सकते हैं क्योंकि उक्त सात भंगोंमें इस रूपसे कथन नहीं किया गया है ?

समाधान—यह ठीक नहीं है क्योंकि एक वस्तुमें अनेक अस्तित्व या अनेक नास्तित्व या अनेक अवक्तव्यधर्म नहीं रह सकते। तथा सप्तभंगी एक ही वस्तुके धर्मोंको लेकर होती है, अनेक वस्तुओंके धर्मोंको लेकर नहीं होती। किन्तु एक ही वस्तुके अनेक धर्मोंको लेकर अनेक सप्तभंगियाँ हो सकती हैं। जैसे, जीववस्तुमें जीवत्वकी अपेक्षा अस्तित्व अजीवत्वकी अपेक्षा नास्तित्व, या मुक्तत्वकी अपेक्षा अस्तित्व अमुक्तत्वकी अपेक्षा नास्तित्व, इस तरह एक ही वस्तुके अनन्तधर्मोंको लेकर एक ही वस्तुमें अनन्त सप्तभंगियाँ पृथक्-पृथक् हो सकती हैं।

शंका—सात प्रकारके उक्त वचनोंमें-से किसी एक भंगवचनसे भी अनन्तधर्मात्मक वस्तुका कथन हो जाता है अतः शेष वचन विकल्प व्यर्थ क्यों नहीं हैं ?

समाधान—नहीं, क्योंकि उन शेष वचनोंमें अन्य-अन्य धर्मोंकी प्रधानतासे तथा शेषधर्मोंकी गौणतासे वस्तुकी प्रतिपत्ति होती है अतः वे सभी वचन उपयोगी हैं।

आगे 'सब सत् ही हैं' इस वाक्यमें 'ही' के प्रयोगकी सार्थकता बतलाते हैं—

अनिष्ट अर्थकी निवृत्तिके लिए वाक्यमें अवधारण (हीका प्रयोग) करना चाहिए। हीका प्रयोग नहीं करनेपर, कहीं-कहीं वाक्य न कहे गयेके समान समझा जाता है।

आगे 'स्यात्' पदके प्रयोगका समर्थन करते हैं—

उस 'ही' का प्रयोग करनेपर भी सर्वथा सत्त्व आदिकी प्राप्तिका निषेध करनेके लिए 'स्यात्' शब्दका प्रयोग करना चाहिए; क्योंकि वह 'स्यात्' शब्द अनेकान्तका द्योतक है।

'स्यात् अस्ति एव जीवः' कथंचित् जीव है ही, इस पहले वाक्यमें 'स्यात्' पदका प्रयोग करना योग्य है। यदि उसका प्रयोग नहीं किया जायेगा और 'जीव है ही' इतना ही कहा जायेगा तो सभी प्रकारोंसे

स्याच्छब्दादप्यनेकान्तसामान्यस्याववोधने ।
शब्दान्तरप्रयोगोऽत्र विशेषप्रतिपत्तये ॥५५॥

जीवके अस्तित्वका प्रसंग आयेगा अर्थात् जैसे जीव जीवत्व रूपसे हैं वैसे ही पुद्गलादिके अस्तित्व रूपसे भी उसके अस्तित्वका प्रसंग आयेगा क्योंकि 'जीव है ही' इस वाक्यसे ऐसा ही अर्थ निकलता है। यदि तुम कहोगे कि हम प्रकरण आदिसे जीवमें पुद्गल आदिके अस्तित्वकी व्यावृत्ति कर देंगे तो उसे 'जीव है ही' इस वाक्य-का शब्दार्थ तो नहीं मान सकते क्योंकि इस वाक्यसे सुननेवालेको ऐसा बोध नहीं होता कि जीव अमुक रूपसे तो है और अमुक रूपसे नहीं है।

शंका—जीवमें अस्तित्व सामान्य पाया जाता है पुद्गल आदिका अस्तित्व तो सामान्य नहीं है विशेष है, अतः पुद्गल आदिके अस्तित्व विशेषकी जीवमें प्राप्ति ही नहीं है। तब उसकी निवृत्तिके लिए 'स्यात्' पदका प्रयोग करना व्यर्थ है।

समाधान—तब तो 'जीव है ही' इस वाक्यमें 'ही' लगाना व्यर्थ है।

शंका—'ही' यह बतलानेके लिए लगाया गया है कि जीव स्वगत अस्तित्व विशेषसे ही 'अस्ति' है।

समाधान—स्वगत अस्तित्व विशेषसे ही यदि जीव 'अस्ति' है तो इसका मतलब हुआ कि परगत अस्तित्वसे जीव 'अस्ति' नहीं है। और तब 'जीव है ही' में ही लगाना व्यर्थ हो जाता है। और बिना 'ही' का वाक्य उचित नहीं है क्योंकि केवल 'जीव है' कहनेसे तो उसके अस्तित्वकी तरह नास्तित्वका भी अनुषंग आता है। 'ही' का लगाना तो तभी सार्थक हो सकता है जब सभी प्रकारसे जीवका अस्तित्व स्वीकार करके उसके नास्तित्वका निरास किया जाये, अन्यथा नहीं। किन्तु 'ही' के साथ जीव अस्तित्व सामान्यसे है, पुद्गलादिगत अस्तित्वविशेषसे नहीं है इस प्रकारका बोध करानेके लिए तो 'स्यात्' पदका प्रयोग करना आवश्यक है क्योंकि उसीसे उक्त प्रकारके अर्थका द्योतन होता है।

शंका—जो भी वस्तु 'सत्' है वह स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावसे ही सत् है अन्यसे नहीं क्योंकि दूसरोंका कोई प्रकरण ही नहीं है।

समाधान—आपका उक्त कथन सत्य है किन्तु विचारणीय यही है कि किस प्रकारके शब्दसे वैसा अर्थबोध हो सकता है। विचार करनेपर 'स्यात्' पदका प्रयोग ही आवश्यक प्रतीत होता है उसके बिना उक्त प्रकारका अर्थबोध नहीं हो सकता।

अतः प्रत्येक वाक्यके साथ 'ही' की तरह 'स्यात्' पदका भी प्रयोग करना चाहिए।

यद्यपि केवल एक 'स्यात्' शब्दसे ही अनेकान्त सामान्यका ज्ञान हो जाता है फिर भी यहाँ विशेषधर्मोंका ज्ञान करानेके लिए अन्य शब्दोंका प्रयोग करना आवश्यक है।

स्यात् शब्दके अनेकान्त आदि अनेक अर्थ हैं। इसपरसे किन्हींका कहना है कि स्यात् शब्दसे ही जब अनेकान्तात्मक वस्तुका कथन हो जाता है तो उसके साथमें 'जीव अस्ति एव' आदि शब्दोंका प्रयोग करना व्यर्थ है किन्तु यदि ऐसा कहनेवाले 'स्यात्' शब्दको अनेकान्त विशेषका वाचक मानकर प्रयोग करते हैं तब तो उसके साथ अन्य शब्दोंका प्रयोग न करनेपर कोई आपत्ति नहीं है क्योंकि 'स्यात्' शब्दसे ही अन्य शब्दोंका बोध हो जाता है। किन्तु यदि अनेकान्त सामान्यके वाचक 'स्यात्' शब्दका वे प्रयोग करते हैं तो 'जीव अस्ति एव' आदि शब्दोंका प्रयोग निरर्थक नहीं है। क्योंकि 'स्यात्' शब्दसे अनेकान्त सामान्यका बोध होनेपर भी विशेषका ज्ञान करानेके लिए विशेष शब्दोंका प्रयोग आवश्यक होता है। जैसे वृक्ष शब्दसे वृक्ष सामान्यका बोध होनेपर भी विशेषार्थीको आमका पेड़ या नीमका पेड़ आदि कहना होता है।

सोऽप्रयुक्तोऽपि वा तज्ज्ञैः सर्वत्रार्थात्प्रतीयते ।
यथैवकारोऽयोगादिव्यवच्छेदप्रयोजनः ॥५६॥] त० श्लो० वा० १।६

स्यात् शब्द अनेकान्तका वाचक या द्योतक रहे, किन्तु प्रत्येक वाक्यके साथ उसका प्रयोग तो नहीं देखा जाता, तब कैसे अनेकान्तकी प्रतीति हो सकती है, इसका उत्तर ग्रन्थकार देते हैं—

प्रत्येक पद या वाक्यके साथ प्रयोग नहीं किये जानेपर भी स्याद्वादको जाननेवाले पुरुष उस स्यात् शब्दकी सर्वत्र प्रतीति कर लेते हैं। जैसे अयोग, अन्ययोग और अत्यन्तायोगका व्यवच्छेद कारक एवकार (ही) का प्रयोग नहीं किये पर भी जाननेवाले उसे समझ ही लेते हैं।

जैसे 'चैत्रनामक व्यक्ति धनुपधारी है' इस वाक्यमें एवकार (ही) नहीं है फिर भी इससे यही समझा जाता है कि चैत्र धनुपधारी ही है वह तलवार आदि धारण नहीं करता। यहाँ जो एवकार (ही) है उसका अर्थ अयोग व्यवच्छेद होता है। 'तथा अर्जुन धनुपधारी था' इस वाक्यमें भी एवकार (ही) नहीं है फिर भी धनुर्विद्यामें अर्जुनकी ख्याति होनेसे जाननेवाले इसका यही अर्थ करते हैं कि अर्जुन ही धनुपधारी था। इससे यह ध्वनित होता है कि अर्जुनके समान धनुपधारी अन्य कोई व्यक्ति नहीं था। इसे अन्ययोग व्यवच्छेद कहते हैं। 'नील कमल होता है' इस वाक्यमें भी एवकार (ही) नहीं है। फिर भी जाननेवाले इसका अर्थ यही लेते हैं कि नीलकमल होता ही है यहाँ 'ही' को कमलमें नीलपनेका अत्यन्त अयोगका व्यवच्छेद करनेवाला होनेसे अत्यन्तायोग व्यवच्छेद कहते हैं। इस तरह एवकारका प्रयोग उक्तवाक्योंके साथ नहीं होनेपर भी प्रकरणके अनुसार जानकार लोग स्वयं समझ लेते हैं कि इस वाक्यमें अमुक अर्थवाले एवकारका प्रयोजन है। उसी तरह सभी स्थलोंपर स्यात्पदका प्रयोग नहीं होनेपर भी 'सब अनेकान्तात्मक हैं' इस प्रकारकी व्यवस्थाके होनेसे एकान्तका व्यवच्छेद करनेके लिए स्यात्पदकी प्रतीति जानकारोंको स्वयं हो जाती है। कोई पदार्थ-पदका अर्थ अथवा वाक्यार्थ सर्वथा एकान्तात्मक नहीं है। हाँ, कथंचित् एकान्तात्मकपना तो सुनयकी अपेक्षासे अनेकान्तात्मकरूप ही है। अतः सात प्रकारके प्रमाणवाक्योंमें और सात प्रकारके नयवाक्यों-में एवकारकी तरह स्यात्पदका प्रयोग नहीं होनेपर भी उसे समझकर जोड़ लेना चाहिए।

शंका—प्रमाणवाक्य कौन है और नयवाक्य कौन है ?

समाधान—सकलादेशको प्रमाणवाक्य और विकलादेशको नयवाक्य कहते हैं।

शंका—सकलादेश कौन है और विकलादेश कौन है ?

किन्हींका मत है कि अनेकान्तात्मक वस्तुका कथन करना सकलादेश है और एकधर्मात्मक वस्तुका कथन करना विकलादेश है। किन्तु ऐसा माननेपर प्रमाण और नयवाक्य सात-सात प्रकारके नहीं हो सकते क्योंकि स्यादस्ति, स्यान्नास्ति और स्यादवक्तव्य ये तीन वाक्य एक-एक धर्मका ही कथन करते हैं अतः विकलादेशी होनेसे ये तीनों सर्वथा नयवाक्य ही कहे जायेंगे। और शेष चार वाक्य (स्यादस्ति नास्ति, स्यादस्ति अवक्तव्य, स्यान्नास्ति अवक्तव्य और स्यादस्ति नास्ति अवक्तव्य) अनेकधर्मोंका कथन करनेसे सर्वदा प्रमाण-वाक्य कहे जायेंगे। किन्तु तीन नयवाक्य और चार प्रमाणवाक्य तो सिद्धान्त सम्मत नहीं हैं।

किन्हींका कहना है कि धर्मीमात्रका कथन सकलादेश है और धर्ममात्रका कथन विकलादेश है। किन्तु यह भी ठीक नहीं है क्योंकि केवल धर्मीका या केवलधर्मका कथन कर सकना सम्भव नहीं है।

शंका—स्यात् जीव ही है और स्यात् अस्ति एव, इस प्रकार धर्मीमात्रका तथा धर्ममात्रका कथन तो सम्भव है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि जीवशब्दसे जीवत्व धर्मात्मक जीववस्तुका कथन होता है और 'अस्ति' शब्दसे अस्तित्व धर्मसे विशिष्ट किसी वस्तुका कथन होता है।

किन्हींका कहना है कि अस्ति आदि सातों वचनोंमेंसे प्रत्येक वाक्य तो विकलादेश है और सातों मिल-कर सकलादेश हैं। किन्तु ऐसा कहनेवाले भी युक्ति और आगममें कुशल नहीं हैं, क्योंकि इस प्रकारकी न तो

युक्ति ही है और न आगम ही है। प्रत्येक स्यादस्ति आदि वाक्य सकलका प्रतिपादक न होनेसे विकलादेश है यह युक्ति समीचीन नहीं है क्योंकि ऐसी स्थितिमें तो उन वाक्योंके समुदायको भी विकलादेशत्वका प्रसंग आता है। तथा सातों वाक्य मिलकर भी समस्त अर्थका प्रतिपादन नहीं कर सकते। समस्त श्रुत हो समस्त अर्थोंका कथन कर सकता है।

शंका—उक्त सात वाक्योंका समुदाय ही तो सम्पूर्ण श्रुत है उनसे भिन्न कोई अन्य श्रुत नहीं है।

समाधान—तब तो एक अनेक आदि सप्तभंगात्मक वाक्योंको अश्रुतपनेका प्रसंग आता है क्योंकि सम्पूर्णश्रुतके अर्थका 'स्यादस्ति' आदि सात प्रकारके वाक्यसे प्रकाशन हो जाता है अतः प्रकाशितको प्रकाशित करना व्यर्थ है।

शंका—उसके द्वारा तो अस्तित्व आदि सात धर्मोंका ही कथन होता है और एक अनेक आदि सात धर्मोंका कथन एक अनेक आदि विशेषधर्मरूप सात वाक्योंके द्वारा होता है अतः व्यर्थ होनेसे उसे अश्रुतपनेका प्रसंग नहीं आता है ?

समाधान—तब तो अनन्त धर्मात्मक वस्तुका कथन न करनेके कारण 'स्यादस्ति' आदि वाक्योंको सकलादेशीपना नहीं बन सकेगा।

यदि अस्तित्व आदि सात धर्मोंकी मुख्यतासे, शेष अनन्त सप्तभंगियोंके विषयभूत अनन्त सात धर्म-स्वरूप वस्तुका अभेदवृत्ति या अभेदोपचारके द्वारा कथन करनेसे अस्तित्व आदि सप्तभेदरूप वाक्यको सकलादेशी मानते हो तो 'कथंचित् जीवादि वस्तु सत्स्वरूप ही है' यह वाक्य भी सकलादेशी है क्योंकि यह एक वाक्य अस्तित्वधर्मकी मुख्यतासे शेष अनन्तधर्मात्मक वस्तुका कथन करता है। कथंचित् जीवादि वस्तु नास्ति स्वरूप ही है, यह दूसरा वाक्य नास्तित्वधर्मकी मुख्यतासे शेष अनन्त धर्मात्मक वस्तुका कथन करता है। कथंचित् जीवादिवस्तु अवक्तव्य ही है, यह वाक्य अवक्तव्य धर्मकी मुख्यतासे शेष अनन्तधर्मात्मक वस्तुका कथन करता है। जीवादि वस्तु कथंचित् अस्ति नास्तिरूप ही है, यह वाक्य क्रमसे विवक्षित दोनों धर्मोंकी मुख्यतासे शेष अनन्त धर्मात्मक वस्तुका कथन करता है। इसी तरह कथंचित् अस्ति अवक्तव्यकी मुख्यतासे पाचवाँ वाक्य, कथंचित् नास्ति अवक्तव्य धर्मकी मुख्यतासे छठा वाक्य तथा कथंचित् अस्ति नास्ति अवक्तव्य धर्मकी मुख्यतासे सातवाँ वाक्य शेष अनन्त धर्मात्मक वस्तुका कथन करता है। अतः उक्त सातों वाक्योंमेंसे प्रत्येक वाक्य सकलादेशी है।

शंका—फिर तो प्रथम वाक्यसे ही सम्पूर्ण वस्तुका कथन हो जानेके कारण दूसरे आदि वाक्य निष्फल हैं ?

समाधान—तब तो एक ही सप्तभंगीके द्वारा सम्पूर्ण वस्तुका कथन होनेसे अन्य सप्तभंगियाँ क्यों नहीं निष्फल कही जायेंगी ?

शंका—एक सप्तभंगीके द्वारा प्रधानरूपसे अपने विषयभूत सात धर्मस्वरूप अर्थका ही कथन होता है, अन्य सप्तभंगियाँ भी अपने-अपने विषयभूत अन्य-अन्य सात धर्मोका कथन करती हैं अतः वे निष्फल नहीं हैं।

समाधान—तो प्रथम वाक्यके द्वारा अपने विषयभूत एक धर्मात्मक वस्तुका प्रधानरूपसे कथन किया जाता है। इसी तरह दूसरे आदि वाक्य भी अपने-अपने विषयभूत एक-एक धर्मात्मक वस्तुका कथन करते हैं तब वे निष्फल क्यों हैं ?

शंका—वस्तुका एक धर्मात्मकपना प्रधान कैसे हुआ ?

समाधान—चूँकि शब्दके द्वारा वैसा ही कहा जाता है।

अनेकान्तोऽप्यनेकान्तः प्रमाणनयसाधनः ।
अनेकान्तः प्रमाणात्ते तदेकान्तोऽर्पितान्नयात् ॥ वृ० स्व० स्तो०

शंका—इसी तरह शेष अनन्तधर्मात्मकपना प्रधान क्यों नहीं है ?

समाधान—चूँकि एक वाक्यसे अनन्तधर्मात्मकपना नहीं सुना जाता ।

शंका—तब एक ही वाक्यसे अनन्तधर्मात्मक वस्तुका बोध कैसे होता है ?

समाधान—अभेदवृत्ति या अभेदोपचारके द्वारा एक धर्मसे शेष अनन्त धर्मोंका बोध कर लिया जाता है ।

शंका—तब तो सुने हुए के समान ही उसके द्वारा गम्यमान अनन्तधर्मोंको भी उस एक वाक्यका अर्थ मानकर उन्हें भी प्रधान मानना चाहिए अन्यथा श्रुतकी तरह ही सुने हुए वाक्यार्थको भी गौण मानना चाहिए ।

समाधान—तब गौण वाक्यार्थ और मुख्य वाक्यार्थका भेद कैसे करेंगे, सभी शब्द व्यवहारवादी गौण और मुख्य वाक्यार्थोंको मानते हैं ।

शंका—शब्दके द्वारा जिसका निश्चल रूपसे बोध होता है वह मुख्यवाक्यार्थ है चाहे वह श्रूयमाण हो अथवा गम्यमान हो और जिसका सचल बोध होता वह गौण वाक्यार्थ है । अतः शब्दके द्वारा गृहीत धर्म ही मुख्य होता है और अन्य गौण होता है । ऐसा कहना ठीक नहीं है ।

समाधान—जो निश्चल बोध होता है वही मुख्य वाक्यार्थ होता है ऐसा कोई नियम नहीं है । जाननेवालेके द्वारा जाननेके लिए इष्ट वस्तु जब मुख्यार्थ होती है तो उसके प्रति कहे गये शब्दके द्वारा गृहीत धर्म प्रधान होता है और शेष अनन्त धर्म गौण होते हैं ।

शंका—'अस्ति जीव' इस वाक्यमें 'अस्ति' शब्दके वाच्य अर्थसे जीव शब्दका वाच्य अर्थ भिन्न है या अभिन्न है । यदि दोनों शब्दोंका अर्थ एक ही है तो दोनों शब्दोंके प्रयोगकी आवश्यकता नहीं है । यदि दोनोंका अर्थ भिन्न है तो 'अस्ति' शब्दके वाच्यार्थ अस्तित्वसे भिन्न होनेके कारण जीवके नास्तित्वका प्रसंग आता है । क्योंकि जो सत्से भिन्न होता है वह असत् होता है ।

समाधान—यह दोष सर्वथा एकान्तवादियोंके ही योग्य है, स्याद्वादी जैनोंके योग्य नहीं है क्योंकि स्याद्वादी जैन 'अस्ति' शब्दके वाच्य अर्थसे जीव शब्दका वाच्य अर्थ कथंचित् भिन्न मानते हैं । पर्यायार्थिककी दृष्टिसे 'अस्ति' शब्दका अर्थ 'सत्' है और जीव शब्दका अर्थ है जीवनक्रिया विशिष्ट वस्तु । किन्तु द्रव्यार्थिकनयसे दोनोंके अर्थमें भेद नहीं है । इसमें कोई दोष नहीं है । हम जैन जिस रूपसे वस्तुको सत् मानते हैं उसी रूपसे असत् नहीं मानते । और जिस रूपसे असत् मानते हैं उसी रूपसे सत् नहीं मानते ।

शंका—ऐसा माननेमें तो एकान्तवादका दोष आता है क्योंकि स्वरूपकी अपेक्षा वस्तु सत् ही है और पररूपकी अपेक्षा असत् ही है ।

समाधान—सुनयकी अपेक्षासे एकान्तको मानना समीचीन है और प्रमाणकी अपेक्षासे अनेकान्तका मानना समीचीन है । जिस अपेक्षासे अनेकान्त है उस अपेक्षासे अनेकान्त ही है, इस प्रकारका एकान्त अनिष्ट नहीं है । कहा भी है—

प्रमाण और नयके द्वारा अनेकान्त भी अनेकान्तरूप है । प्रमाणकी अपेक्षासे अनेकान्त है और नयकी अपेक्षासे एकान्त है ।

किन्तु अनेकान्तमें अनेकान्तके माननेसे अनवस्था दोष नहीं आता है क्योंकि एकान्तकी सापेक्षतासे ही अनेकान्तकी व्यवस्था बनती है और अनेकान्तकी सापेक्षतासे एकान्तकी व्यवस्था बनती है । परन्तु एकान्तके

[धर्मधर्म्यविनाभावः सिद्ध्यत्यन्योन्यवीक्षया ।
न स्वरूपं स्वतो ह्येतत्कारकज्ञापकाङ्गवत् ॥
सदेव सर्वं को नेच्छेत् स्वरूपादिचतुष्टयात् ।
असदेव विपर्यासान्न चेन्न व्यवतिष्ठते ॥]—आ० मी०

अनेकान्तसापेक्ष होनेसे और अनेकान्तके एकान्त सापेक्ष होनेसे अन्योन्याश्रय नामक दोष नहीं आता है क्योंकि स्वरूपसे वस्तु अनेकान्तात्मक ही प्रसिद्ध है, उसमें एकान्तकी अपेक्षाकी आवश्यकता नहीं है। और एकान्तको भी वस्तुरूपसे अनेकान्तकी अपेक्षा नहीं है। हाँ, उन दोनोंका अविनाभाव—एकके बिना दूसरेका न होना—परस्परकी अपेक्षासे सिद्ध होता है।

यही बात आप्तमीमांसामें स्वामी समन्तभद्रने कही है—

धर्म और धर्मीका अविनाभाव तो परस्परकी अपेक्षासे सिद्ध होता है किन्तु उनका स्वरूप परस्परकी अपेक्षासे सिद्ध नहीं होता। वह तो स्वयं अपने कारणोंसे बन जाता है जैसे कर्तापना कर्मपनेकी अपेक्षासे है और कर्मपना कर्तापनेकी अपेक्षासे है। इस तरह कर्तापने और कर्मपने का व्यवहार तो परस्पर सापेक्ष है, कर्ता और कर्मका स्वरूप परस्पर सापेक्ष नहीं है। वह तो अपने-अपने कारणोंसे स्वतः उत्पन्न होता है। ऐसे ही प्रमाण और प्रमेयका स्वरूप तो अपने-अपने कारणोंसे स्वतः सिद्ध है किन्तु उनमें जो ज्ञाप्य-ज्ञापक व्यवहार है वह परस्परकी अपेक्षासे है। इसी प्रकार अस्ति और नास्तिमें धर्म-धर्मीपनेका अविनाभाव एक-दूसरेकी अपेक्षासे है किन्तु दोनोंका स्वरूप स्वतः सिद्ध है। यही बात एकान्त और अनेकान्तके सम्बन्धमें भी जानना चाहिए।

अतः स्वरूपकी अपेक्षा जीवादि कथंचित् सत्स्वरूप ही हैं, और पररूपकी अपेक्षा कथंचित् नास्तिस्वरूप ही हैं। ये दो भंग सभी वादियोंके लिए मान्य हैं, इनको माने बिना अपने-अपने इष्ट तत्त्वकी व्यवस्था नहीं बन सकती इसीसे स्वामी समन्तभद्रने आप्तमीमांसामें कहा है—

ऐसा कौन लौकिक या परीक्षक है जो सभी चेतन-अचेतन पदार्थोंको स्वरूप आदि चारकी अपेक्षासे सत्स्वरूप ही और पररूप आदि चारकी अपेक्षासे असत्स्वरूप ही नहीं मानना चाहेगा। यदि वह ऐसा मानेगा तो उसके इष्ट तत्त्वकी व्यवस्था ही नहीं बन सकती।

अब आगे जीव आदि अवक्तव्य कैसे है यह बतलाते हैं—

उक्त प्रकारसे पहले कहे गये तथा परस्परमें एक-दूसरेके विरोधी और एक साथ प्रधान रूपसे विवक्षित अस्ति, नास्ति दोनों धर्मोंको एक वस्तुमें कथन करने की इच्छा होनेपर उस प्रकारके किसी शब्दके न होनेसे जीवादि अवक्तव्य हैं।

आशय यह है कि एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्व गुणोंके एक साथ विद्यमान होते हुए भी केवल सत्त्व शब्दके द्वारा उन दोनोंको एक साथ नहीं कहा जा सकता क्योंकि सत्त्व शब्द असत्त्व धर्मको कहनेमें असमर्थ है। इसी तरह केवल असत्त्व शब्दसे भी उन दोनों धर्मोंको नहीं कहा जा सकता क्योंकि असत्त्व शब्द सत्त्वधर्मको नहीं कह सकता। शायद कहा जाये कि कोई एक ऐसे पदका संकेत कर लिया जायेगा जो दोनों धर्मोंको एक साथ कह सकता हो, किन्तु ऐसा कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि वह सांकेतिक पद भी क्रमसे ही दोनों धर्मोंका ज्ञान करानेमें समर्थ है, युगपद् नहीं। अतः एक साथ प्रधानरूपसे विवक्षित सत्त्व और असत्त्वधर्मोंसे युक्त वस्तु वाचकोंके न होनेसे अवक्तव्य है। किन्तु वह सर्वथा अवक्तव्य नहीं है क्योंकि अवक्तव्य शब्दसे तथा अन्य छह वाक्योंके द्वारा वक्तव्य भी है अतः कथंचित् अवक्तव्य है यह निर्णीत होता है। इसी तरह शेष तीन भंगोंकी भी योजना कर लेनी चाहिए। ये सातों ही भंग चूँकि अस्तित्व आदि धर्मोंकी मुख्यतासे अनेक धर्मात्मक वस्तुका कथन करते हैं अतः इनके समुदायको प्रमाण सप्तभंगी कहते हैं।

सर्वे शब्दनयास्तेन परार्थप्रतिपादने ।
स्वार्थप्रकाशने मातुरिमे ज्ञाननयाः स्थिताः ॥११०॥
[1]तैर्नीयमानवस्त्वंशाः कथ्यन्तेऽर्थनयाश्च ते ।
त्रैविध्यं व्यवतिष्ठन्ते प्रधानगुणभावतः ॥१११॥
यत्र प्रवर्तते स्वार्थे नियमादुत्तरो नयः ।
पूर्वपूर्वो नयस्तत्र वर्तमानो न वार्यते ॥११२॥
सहस्रेऽ[2]ष्टशती यद्वत्तस्यां पञ्चशती मता ।
पूर्वसंख्योत्तर[3]स्यां वै संख्यायामविरोधतः ॥११३॥
पूर्वत्र नोत्तरा संख्या यथायातानुवर्त्यते ।
तथोत्तरनयः पूर्वनयार्थे सकले सदा ॥११४॥

नय के अन्य भेद—

अतः उक्त सभी नय दूसरोंके लिए अर्थका कथन करनेपर शब्दनय हैं और ज्ञाताके लिए अर्थका प्रकाशन करनेपर ज्ञाननय हैं । तथा उनके द्वारा ज्ञात किये गये वस्तुके धर्म कहे जाते हैं इसलिए वे अर्थनय हैं । अतः प्रधानता और गौणतासे नयोंके तीन भेद होते हैं ।

जगत्में पदार्थके तीन रूप पाये जाते हैं—ज्ञानरूप, शब्दरूप और अर्थरूप । जैसे घट पदार्थ अर्थ रूप है, उसका ज्ञान ज्ञानरूप घट है, और उसका वाचक घट शब्द शब्दरूप घट है । इसी तरह नयके भी तीन रूप हैं— ज्ञाननय, शब्दनय और अर्थनय । ज्ञानरूप नयके द्वारा ज्ञाता स्वयं जानता है और जब वह अपने ज्ञात वस्तुधर्मोंको शब्दके द्वारा दूसरोंको बतलाता है तो वे शब्द शब्दनय कहे जाते हैं । और उस ज्ञाननयका विषयभूत अर्थ या शब्दनयका वाच्यरूप अर्थ अर्थनय कहा जाता है । अतः उक्त सातों ही नय ज्ञानरूप भी हैं, शब्दरूप भी हैं और अर्थ रूप भी हैं । अतः सभी नय ज्ञाननय, शब्दनय और अर्थनयके भेदसे तीन प्रकारके जानने चाहिए । इनमेंसे ज्ञान स्वरूप नय प्रधान है और शब्दरूप तथा अर्थरूपनय गौण हैं । अथवा इन तीनों भेदोंमेंसे जहाँ जिसकी विवक्षा हो वह प्रधान और शेष गौण जानने चाहिए ।

आगे बतलाते हैं कि इन नयोंकी प्रवृत्ति वस्तुमें किस प्रकारसे होती है—

जिस अपने विषयमें उत्तरनय नियमसे प्रवृत्त होता है उसमें पूर्व-पूर्व नयको प्रवृत्ति करनेसे नहीं रोका जा सकता । जैसे हजारमें आठ सौ और आठसौ में पाँच सौ गर्भित हो जाते हैं, उत्तर संख्यामें पूर्व संख्याके समा जानेमें कोई विरोध नहीं है ।

और जैसे उत्तरवर्तिनी संख्या पूर्वकी संख्यामें गर्भित नहीं होती है वैसे ही उत्तरनय समस्त पूर्व नयके विषयमें प्रवृत्ति नहीं करता है ।

यदि एवंभूतनयसे नैगमनयकी ओर तक क्रमसे देखा जाये तो नयोंका विषय अधिक-अधिक होता जाता है और नैगमनयसे एवंभूतनय तक नयोंका विषय उत्तरोत्तर अल्प होता जाता है । अतः उत्तरके नय पूर्व-पूर्व नयोंके विषयमें प्रवृत्ति नहीं कर सकते हैं किन्तु पूर्व-पूर्वके नय उत्तर-उत्तर नयके विषयको जान सकते हैं । जैसे हजारमें आठ सौ संख्याका समावेश तो हो जाता है कि आठ सौ में हजार संख्याका समावेश नहीं हो सकता । वैसे ही नैगमनय तो उत्तरके संग्रह आदि नयोंके विषयोंमें प्रवृत्ति कर सकता है किन्तु संग्रह आदि नय नैगमनयके विषयमें प्रवृत्ति नहीं कर सकते हैं ।

---

१. वै नो– अ० मु० १ । २. –स्रे च शती –आ० ब० मु० १ । ३. –त्तरत्वाभ्यां अ० ब० मु० १ । –त्तरत्र स्यात् सं० – मु० २ ।

नयार्थेषु प्रमाणस्य वृत्तिः सकलदेशिनः ।
भवेन्न तु प्रमाणार्थे नयाना[1]मखिलेऽञ्जसा ॥११५॥
संक्षेपेण नयास्तावद् व्याख्याताः सूत्रसूचिताः ।
तद्विशेषाः प्रपञ्चेन संचिन्त्या नयचक्रतः ॥ ११६॥

इसी तरह—

नयोंके विषयोंमें सकलादेशी प्रमाणकी प्रवृत्ति होती है किन्तु समस्त प्रमाणके विषयमें नयोंकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती ।

प्रमाण तो सकलवस्तुग्राही है और नय उसके एक देशको ही जानता है अतः नयके विषयको तो प्रमाण जान सकता है किन्तु प्रमाणका विषय जो पूर्ण वस्तु है उसे एकांशग्राही नय कैसे जान सकता है ।

आगे ग्रन्थकार नयकी चर्चाका उपसंहार करते हैं—

तत्त्वार्थसूत्रके प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्रमें सूचित किये गये नयोंका संक्षेपसे व्याख्यान किया गया । विस्तारसे उसके भेद-प्रभेद नयचक्र नामक ग्रन्थसे जानने चाहिए ।

१. मखिलेषु सा अ० ब० मु० १ ।

परिशिष्ट ३

द्र० स्व० प्र० नयचक्रमें उद्धृत पद्यानुक्रमणी

---

* सर्वत्र संकेत पृष्ठ संख्याके हैं।

परिशिष्ट ४

नयचक्रगत गाथानुक्रमणी

* सर्वत्र संकेत गाथांक हैं।

परिशिष्ट ५

नयविवरण-श्लोकानुक्रमणी

BHĀRATĪYA JÑĀNAPĪTHA

MŪRTIDEVĪ JAINA GRANTHAMĀLĀ

General Editors :

Dr. H. L. JAIN, Jabalpur : Dr. A. N. UPADHYE, Kolhapur.

The Bhāratīya Jñānapīṭha, is an Academy of Letters for the advancement of Indological Learning. In pursuance of one of its objects to bring out the forgotten, rare unpublished works of knowledge, the following works are critically or authentically edited by learned scholars who have, in most of the cases, equipped them with learned Introductions etc. and published by the Jñānapīṭha.

Mahābandha or the **Mahādhavalā :**

This is the 6th Khaṇḍa of the great Siddhānta work *Ṣaṭkhaṇḍāgama* of Bhūtabali : The subject matter of this work is of a highly technical nature which could be interesting only to those adepts in Jaina Philosophy who desire to probe into the minutest details of the Karma Siddhānta. The entire work is published in 7 volumes. The Prākrit Text which is based on a single Ms. is edited along with the Hindī Translation. Vol. I is edited by Pt. S. C. DIWAKAR and Vols. 2 to 7 by Pt. PHOOLACHANDRA. Jñānapiṭha Mūrtidevī Jain Granthamālā, Prākrit Grantha Nos. 1, 4 to 9. Super Royal Vol. I : pp. 20 + 80 + 350 ; Vol. II : pp. 4 + 40 + 440 ; Vol. III : pp. 10 + 496 ; Vol. IV : pp. 16 + 428 ; Vol. V : pp. 4 + 460 ; Vol. VI : pp. 22 + 370 ; Vol VII : pp. 8 + 320. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1947 to 1958. Price Rs. 11/- for each vol.

Karalakkhaṇa :

This is a small Prākrit Grantha dealing with palmistry just in 61 gāthās. The Text is edited along with a Sanskrit Chāyā and Hindī Translation by Prof. P. K. MODI. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Prākrit Grantha No. 2. Third edition, Crown pp. 48 Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1964. Price 75 P.

Madanaparājaya :

An allegorical Sanskrit Campū by Nāgadeva (of the Saṁvat 14th century or so) depicting the subjugation of Cupid. Edited critically by Pt. RAJKUMAR JAIN with a Hindī Introduction, Translation etc., Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthmālā, Sanskrit Grantha No. 1. Second edition. Super Royal pp. 14 + 58 + 144. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1964. Price Rs. 8/-.

Kannaḍa Prāntīya Tāḍapatrīya Grantha-sūcī :

A descriptive catalogue of Palmleaf Mss. in the Jaina Bhaṇḍāras of Moodbidri, Karkal, Aliyoor etc. Edited with a Hindī Introduction etc. by Pt. K. BHUJABALI

SHASTRI. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthmālā, Sanskrit Grantha No. 2. Super Royal pp. 32 + 324. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1948. Price Rs. 13/-.

Tattvārtha-vṛtti :

This is a critical edition of the exhaustive Sanskrit commentary of Śrutasāgara (*c* 16th century Vikrama Saṁvat) on the Tattvārthasūtra of Umāsvāti which is a systematic exposition in Sūtras of the fundamentals of Jainism. The Sanskrit commentary is based on earlier commentaries and is quite elaborate and thorough. Edited by Pts. MAHENDRAKUMAR and UDAYACHANDRA JAIN. Prof. MAHENDRAKUMAR has added a learned Hindī Introduction on the exposition of the important topics of Jainism. The edition contains a Hindī Translation and important Appendices of referential value. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 4. Super Royal pp. 108 + 548. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1949, Price Rs. 16/-.

Ratna-Mañjūṣā with Bhāṣya :

An anonymous treatise on Sanskrit prosody. Edited with a critical Introduction and Notes by Prof. H. D. VELANKAR. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 5. Super Royal pp. 8 + 4 + 72. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1949. Price Rs. 2 -.

Nyāyaviniścaya-vivaraṇa :

The Nyāyaviniścaya of Akalaṅka (about 8th century A. D.) with an elaborate Sanskrit commentary of Vādirāja (*c.* 11th century A. D.) is a repository of traditional knowledge of Indian Nyāya in general and of Jaina Nyāya in particular. Edited with Appendices etc. by Pt. MAHENDRAKUMAR JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos. 3 and 12. Super Royal Vol. I : pp. 68 + 546 ; Vol. II : pp. 66 + 468. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1949 and 1954. Price Rs. 15/- each.

Kevalajñāna-praśna-cūḍāmaṇi :

A treatise on astrology etc. Edited with Hindī Translation, Introduction, Appendices, Comparative Notes etc. by Pt. NEMICHANDRA JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 7. Super Royal pp. 16 + 128. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1950. Price Rs. 4/-.

Nāmamālā :

This is an authentic edition of the Nāmamālā, a concise Sanskrit Lexicon of Dhanañjaya (*c.* 8th century A. D.) with an unpublished Sanskrit commentary of Amarkīrti (*c.* 15th century A. D.). The Editor has added almost a critical Sanskrit commentary in the form of his learned and intelligent foot-notes. Edited by Pt. SHAMBHUNATH TRIPATHI, with a Foreword by Dr. P. L. VAIDYA

and a Hindī Prastāvanā by Pt. MAHENDRAKUMAR. The Appendix gives Anekārtha nighaṇṭu and Ekākṣarī-kośa. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 6. Super Royal pp. 16 + 140. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1950. Price Rs. 3.50 P.

Samayasāra :

An authoritative work of Kundakunda on Jaina spiritualism. Prākrit Text, Sanskrit Chāyā. Edited with an Introduction, Translation and Commentary in English by Prof. A. CHAKRAVARTI. The Introduction is a masterly dissertation and brings out the essential features of the Indian and Western thought on the all-important topic of the Self. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, English Grantha No. 1. Super Royal pp. 10 + 162 + 244. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1950. Price Rs. 8/-

Jātakaṭṭhakathā :

This is the first Devanāgarī edition of the Pāli Jātaka Tales which are a storehouse of information on the cultural and social aspects of ancient India. Edited by Bhikshu DHARMARAKSHITA. Jñānapīṭha Mūrtdevī Pāli Granthamālā No. 1, Vol. 1. Super Royal pp 16 + 384. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1951. Price Rs. 9/-.

Kuraḷ or Thirukkuraḷ :

An ancient Tamil Poem of Thevar. It preaches the principles of Truth and Non-violence. The Tamil Text and the commentary of Kavirājapaṇḍita. Edited by Prof. A. CHAKRAVARTI with a learned Introduction in English. Bhāratīya Jñānapīṭha Tamil Series No. 1. Demy pp. 8 + 36 + 440. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1951. Price Rs. 5/-.

Mahāpurāṇa :

It is an important Sanskrit work of Jinasena-Guṇabhadra, full of encyclopaedic information about the 63 great personalities of Jainism and about Jain lore in general and composed in a literary style. Jinasena (837 A. D.) is an outstanding scholar, poet and teacher ; and he occupies a unique place in Sanskrit Literature. This work was completed by his pupil Guṇabhadra. Critically edited with Hindī Translation, Introduction, Verse Index etc. by Pt. PANNALAL JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos. 8, 9 and 14. Super Royal : Second edition, Vol. I : pp. 8 + 68 + 746, Vol. II : pp. 8 + 556 ; Vol III. : pp. 24 + 708 ; Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1951 to 1954. Price Rs. 10/- each.

Vasunandi Śrāvakācāra :

A Prākrit Text of Vasunandi (*c.* Saṁvat first half of 12th century) in 546 gāthās dealing with the duties of a householder, critically edited along with a Hindī

Translation by Pt. HIRALAL JAIN. The Introduction deals with a number of important topics about the author and the pattern and the sources of the contents of this Śrāvakācāra. There is a table of contents. There are some Appendices giving important explanations, extracts about Pratiṣṭhāvidhāna, Sallekhanā and Vratas. There are 2 Indices giving the Prākrit roots and words with their Sanskrit equivalents and an Index of the gāthās as well. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Prākrit Grantha No. 3. Super Royal pp. 230. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1952. Price Rs. 5/-.

Tattvārthavārttikam or Rājavārttikam :

This is an important commentary composed by the great logician Akalaṅka on the Tattvārthasūtra of Umāsvāti. The text of the commentary is critically edited giving variant readings from different Mss. by Prof. MAHENDRAKUMAR JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos 10 and 20. Super Royal Vol. I : pp. 16 + 430 ; Vol. II : pp. 18 + 436. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1953 and 1957. Price Rs. 12/-for each Vol.

Jinasahasranāma :

It has the Svopajña commentary of Paṇḍita Āśādhara (V. S. 13th century). In this edition brought out by Pt. HIRALAL a number of texts of the type of Jinasahasranāma composed by Āśādhara, Jinasena, Sakalakīrti and Hemacandra are given. Āśādhara's text is accompanied by Hindi Translation. Śrutasāgara's commentary of the same is also given here. There is a Hindi Introduction giving information about Āśādhara etc. There are some useful Indices. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 11. Super Royal pp. 288. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1954. Price Rs. 4/-.

Purāṇasāra-Saṁgraha :

This is a Purāṇa in Sanskrit by Dāmanandi giving in a nutshell the lives of Tīrthaṅkaras and other great persons. The Sanskrit text is edited with a Hindi Translation and a short Introduction by Dr. G.C. JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos. 15 and 16. Crown Part I : pp. 20 + 198; Part II : pp. 16 + 206. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1954, 1955. Price Rs. 2/- each.

Sarvārtha-Siddhi :

The Sarvārtha-Siddhi of Pūjyapāda is a lucid commentary on the Tattvārthasūtra of Umāsvāti called here by the name Gṛdhrapiccha. It is edited here by Pt. PHOOLCHANDRA with a Hindi Translation, Introduction, a table of contents and three Appendices giving the Sūtras, quotations in the commentary and a list of technical terms. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 13. Double Crown pp. 116 + 506, Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1955. Price Rs. 12/-.

Jainendra Mahavrtti :

This is an exhaustive commentary of Abhayanandi on the *Jainendra Vyākaraṇa*, a Sanskrit Grammar of Devanandi alias Pūjyapāda of circa 5th-6th century A. D. Edited by Pts. S. N. TRIPATHI and M. CHATURVEDI. There are a Bhūmikā by Dr. V.S. AGRAWALA, *Devanandikā Jainendra Vyākaraṇa* by PREMI and *Khilapātha* by MIMANSAKA and some useful Indices at the end. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 17. Super Royal pp. 56 + 506. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1956. Price Rs. 15/-.

Vratatithi Nirnaya :

The Sanskrit Text of Sinhanandi edited with a Hindī Translation and detailed exposition and also an exhaustive Introduction dealing with various Vratas and rituals by Pt. NEMICHANDRA SHASTRI. Jnānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 19. Crown pp. 80 + 200. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1956. Price Rs. 3/-.

Pauma-cariu :

An Apabhraṁśa work of the great poet Svayambhū (677 A. D.). It deals with the story of Rāma. The Apabhraṁśa text up to 56th Sandhi with Hindi Translation and Introduction of Dr. DEVENDRAKUMAR JAIN, is published in 3 Volumes. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Apabhraṁśa Grantha Nos. 1, 2 & 3. Crown size, Vol. I : pp. 28 + 333; Vol. II : pp. 12 + 377; Vol. III : pp. 6 + 253. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1957, 1958. Price Rs. 3/- for each Vol.

Jīvaṁdhara-Campū :

This is an elaborate prose Romance by Haricandra written in Kāvya style dealing with the story of Jīvaṁdhara and his romantic adventures. It has both the features of a folk-tale and a religious romance and is intended to serve also as a medium of preaching the doctrines of Jainism. The Sanskrit Text is edited by Pt. PANNALAL JAIN along with his Sanskrit Commentary, Hindī Translation and Prastāvanā. There is a Foreword by Prof. K. K. HANDIQUI and a detailed English Introduction covering important aspects of Jīvaṁdhara tale by Drs. A.N. UPADHYE and H. L. JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jain Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 18. Super Royal pp. 4 + 24 + 20 + 344. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1958. Price Rs. 8/-.

Padma-purana :

This is an elaborate Purāṇa composed by Raviṣeṇa (V. S. 734) in stylistic Sanskrit dealing with the Rāma tale. It is edited by Pt. PANNALAL JAIN with Hindī Translation, Table of contents, Index of verses and Introduction in Hindī dealing with the author and some aspects of this Purāṇa. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos. 21, 24, 26. Super Royal

Vol. I : pp. 44 + 548 ; Vol. II : pp. 16 + 460 ; Vol. III : pp. 16 + 472. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1958-1959. Price Rs. 10/- each.

Siddhi-viniścaya :

This work of Akalaṅkadeva with Svopajñavṛtti along with the commentary of Anantavīrya is edited by Dr. MAHENDRAKUMAR JAIN. This is a new find and has great importance in the history of Indian Nyāya literature. It is a feat of editorial ingenuity and scholarship. The edition is equipped with exhaustive, learned Introductions both in English and in Hindi, and they shed abundant light on doctrinal and chronological problems connected with this work and its author. There are some 12 useful Indices. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos. 22, 23. Super Royal Vol. I : pp. 16 + 174 + 370 ; Vol II : pp. 8 + 808. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1959. Price Rs. 18/- and Rs. 12/-.

Bhadrabāhu Saṁhitā :

A Sanskrit text by Bhadrabāhu dealing with astrology, omens, portents etc. Edited with a Hindī Translation and occasional Vivecana by Pt. NEMICHANDRA SHASTRI. There is an exhaustive Introduction in Hindī dealing with Jain Jyotiṣa and the contents, authorship and age of the present work. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 25. Super Royal pp. 72 + 416. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1959. Price Rs. 8/-.

Pañcasaṁgraha :

This is a collective name of 5 Treatises in Prākrit dealing with the Karma doctrine the topics of discussion being quite alike with those in the Gommaṭasāra etc. The Text is edited with a Sanskrit commentary, Prākrit Vṛtti by Pt. HIRALAL who has added a Hindī Translation as well. A Sanskrit Text of the same name by one Śrīpāla is included in this volume. There are a Hindī Introduction discussing some aspects of this work, a Table of contents and some useful Indices. Jñānpīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Prākrit Grantha No. 10. Super Royal pp. 60 + 804. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1960. Price Rs. 15/-.

Mayaṇa-parājaya-cariu :

This Apabhraṁśa Text of Harideva is critically edited along with a Hindī Translation by Prof. Dr. HIRALAL JAIN. It is an allegorical poem dealing with the defeat of the god of love by Jina. This edition is equipped with a learned Introduction both in English and Hindī. The Appendices give important passages from Vedic, Pāli and Sanskrit Texts. There are a few explanatory Notes, and there is an Index of difficult words. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Apabhraṁśa Grantha No. 5. Super Royal pp. 88 + 90. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1962. Price Rs. 8/-.

Harivamsa Purana :

This is an elaborate Purāṇa by Jinasena (Śaka 705) in stylistic Sanskrit dealing with the Harivaṁśa in which are included the cycle of legends about Kṛṣṇa and Pāṇḍavas. The text is edited along with the Hindī Translation and Introduction giving information about the author and this work, a detailed Table of contents and Appendices giving the verse Index and an Index of significant words by Pt. PANNALAL JAIN. Jñānapītha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 27. Super Royal pp, 12+16+812+160. Bhāratīya Jñānapītha Kashi, 1962. Price Rs. 16/-.

Karmaprakṛti :

A Prākrit text by Nemicandra dealing with Karma doctrine, its contents being allied with those of Gommaṭasāra. Edited by Pt. HIRALAL JAIN with the Sanskrit commentary of Sumatikīrti and Hindī Tīkā of Paṇḍita Hemarāja, as well as translation into Hindī with Viśeṣārtha. Jñānapītha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Prākrit Grantha No. 11. Super Royal pp. 32+160. Bhāratīya Jñānapītha Kashi, 1964. Price Rs 6/-.

Upaskadhyayana :

It is a portion of the Yaśastilaka-campū of Somadeva Sūri. It deals with the duties of a householder. Edited with Hindi Translation, Introduction and Appendices etc. by Pt. KAILASHCHANDRA SHASTRI. Jñānapītha Mūrtīdevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Granth No. 28. Super Royal pp. 116+539, Bhāratīya Jñānapītha, Kashi 1964. Price Rs. 12/-.

Bhojcaritra :

A Sanskrit work presenting the traditional biography of the Paramāra Bhoja by Rājavallabha (15th century A. D.). Critically edited by Dr. B. Ch. CHHABRA, Jt. Director General of Archaeology in India and S. SANKARNARAYANA with a Historical Introduction and Explanatory Notes in English and Indices of Proper names. Jñānapītha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 29. Super Royal pp. 24+192. Bhāratīya Jñānapītha Kashi, 1964. Price Rs 8/-.

Satyaśāsana-parīkṣā :

A Sanskrit text on Jain logic by Ācārya Vidyānandi critically edited for the first time by Dr. GOKULCHANDRA JAIN. It is a critique of selected issues upheld by a number of philosophical schools of Indian Philosophy. There is an English compendium of the text, by Dr. NATHMAL TATIA. Jñānapītha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 30. Super Royal pp. 56+34+62, Bhāratīya Jñānapītha, Kashi, 1964. Price Rs. 5/-.

Karakaṇḍa-cariu :

An Apabhraṁśa text dealing with the life story of king Karakaṇḍa, famous as

'Pratyeka Buddha' in Jaina & Buddhist literature. Critically edited with Hindi & English Translations, Introductions, Explanatory Notes and Appendices etc. by Dr. HIRALAL Jain. Jnānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Apabhraṁśa Grantha No. 4. Super Royal pp. 64 + 278. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1964. Price Rs. 10/-.

Sugandha-daśamī-kathā :

This edition contains Sugandha-daśamīkatha in five lauguages viz. Apabhraṁśa, Sanskrit, Gujarāti, Marāthi and Hindi, critically edited by Dr. HIRALAL JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā Apabhraṁśa Grantha No. 6. Super Royal pp. 20 + 26 + 100 + 16 and 48 Plates. Bhāratīya Jñanapitha Publication Varanasi, 1966. Price Rs. 11/-.

Kalyāṇakalpadruma :

It is a Stotra in twenty five Sanskrit verses. Edited with Hindi Bhāṣya and Prastāvanā etc. by Pt. JUGALKISHORE MUKHTAR. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā Sanskrit Grantha No. 32. Crown pp. 76. Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, Varanasi, 1967. Price Rs. 1/50.

Jambū sāmi cariu :

This Apabhraṁśa text of Vīra Kavi deals with the life story of Jaṁbū Swāmi, a historical Jain Ācarya who passed in 463 A. D. The text is critically edited by Dr. Vimal Prakash Jain with Hindi translation, exhaustive introduction and indices etc. Jñānapīṭha Murtidevī Jaina Granthamālā Apabhraṁśa Grantha No. 7. Super Royal pp. 16 + 152 + 402; Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, Varanasi, 1968. Price Rs. 15/-.

Gadyacintāmaṇi :

This is an elaborate prose romance by Vādībha Singh Sūri, written in Kāvya style dealing with the story of Jīvaṁdhara and his romantic adventures. The Sanskrit text is edited by Pt. Pannalal Jain along with his Sanskrit Commentary, Hindi Translation, Prastāvanā and indices etc. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 31. Super Royal pp. 8 + 40 + 258. Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, Varanasi 1968. Price Rs. 12/-.

Yogasāra Prābhṛta :

A Sanskrit text of Amitgati Ācarya dealing with Jain Yoga vidyā. Critically edited by Pt. Jugalkishore Mukhtār with Hindi Bhāṣya, Prastāvanā etc. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā Grantha No. 33. Super Royal pp. 44 + 236. Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, Varanasi, 1968. Price Rs. 8/-.

For copies please write to :

Bharatiya Jnanpitha, 3620/21, Netaji Subhas Marg, Dariyaganj, Delhi (India)